Auer / Ratzinger

CURSO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA

Tomo VIII

Johann Auer

La Iglesia

Herder

CURSO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA

por

JOHANN AUER y JOSEPH RATZINGER

Tomo VIII

LA IGLESIA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1986

JOHANN AUER

LA IGLESIA

SACRAMENTO UNIVERSAL DE SALVACIÓN

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1986

Versión castellana de CLAUDIO GANCHO, de
Die Kirche. Das allgemeine Heilssakrament (de J. AUER), tomo VIII
de la obra *Kleine Katholische Dogmatik*,
Verlag Friedrich Pustet, Ratisbona 1983

IMPRÍMASE: Barcelona, 26 de octubre de 1984
† RAMÓN DAUMAL, obispo auxiliar y vicario general

ISBN 84-254-1467-9

 DEPÓSITO LEGAL: B. 39.677-1985 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - 08013 Barcelona

Al CARDENAL JOSEPH RATZINGER, prefecto de la Sacra Congregación para la Doctrina de la Fe, como despedida de Munich, 28 de febrero de 1982

ÍNDICE

PRÓLOGO

Este *Curso de teología dogmática* (CTD) ha sido concebido como un manual para uso de estudiantes de teología. Quien tiene que afrontar a solas todos los cursos de teología dogmática sabe que no es posible acometer en cada uno de los tratados los conocimientos de un volumen elaborado por varios colaboradores. Un *Curso* breve, con su selección y sistematización interna, brinda la posibilidad de aclarar muchos puntos que tal vez no logran expresión adecuada en una obra colectiva extensa, redactada por muchos colaboradores.

Nos hemos decidido a publicar este pequeño tratado porque creemos que puede llenar un vacío todavía existente: ofrecer un fundamento para el desarrollo y profundización de las materias que el profesor explicará más tarde en sus lecciones; y, sobre todo, ofrecer una base para el diálogo teológico que en el terreno de la teología dogmática sólo puede tener sentido cuando presupone cierto conocimiento de la materia.

La presente obra pretende prestar especial atención a tres aspectos importantes de la teología dogmática:

1.º Al fundamento bíblico de las distintas doctrinas, por lo cual se aducen muchas veces los textos de la Biblia en su tenor literal. Estos textos no sólo transmiten las verdades doctrinales, sino también el espíritu que alienta en estas verdades.

2.º A la historia de cada una de estas doctrinas, porque es en esa historia donde mejor aparece tanto la complejidad del problema como las múltiples respuestas que el hombre puede dar.

3.º A la sistematización interna de la doctrina, porque las afirmaciones dogmáticas son siempre afirmaciones sobre la parte de

un todo, que, como tal, representa algo más que la suma de sus partes, y porque en la exposición de cada uno de esos aspectos debe mantenerse y hacerse resaltar la visión del conjunto. La dificultad capital de la teología dogmática está precisamente en que, a través de la pluralidad de afirmaciones y a lo largo por lo menos de seis semestres, tiene que desarrollar una realidad y una verdad que en el fondo constituyen un todo único, y que sólo puede manifestarse en toda su grandeza y profundidad cuando podemos abarcarla con una mirada panorámica.

Esperamos, por lo demás, que este *Curso* estimule a quien lo toma en sus manos, no sólo como un compendio doctrinal, sino también como un florilegio de puntos básicos para sus reflexiones teológicas y para sus meditaciones religiosas, a todo cuanto exige un auténtico trabajo creador de teología: apertura a la realidad única del objeto teológico; sentido de los diversos métodos que aquí son necesarios y buena disposición para ponerlos en práctica; una idea clara de que para saber es preciso creer y de que la existencia y conducta deben proceder de este conocimiento de fe, una actitud franca para aceptar que el esfuerzo teológico individual tiene necesariamente que completarse con el trabajo de quienes ya lo han llevado a cabo para nosotros o lo hacen todavía hoy a nuestro lado, y que debe insertarse en la gran historia de la teología de la Iglesia y perderse en ella; y, finalmente, la conciencia de que toda teología, en cuanto reflexión sobre «la doctrina de la Iglesia», participa de la historicidad, tanto de esa misma Iglesia como de cada uno de los teólogos. Por ello la teología conserva siempre un lado creyente y otro crítico, un lado personal y otro eclesial.

Quiera Dios que este compendio que, siguiendo el consejo evangélico ofrece *nova et vetera* (Mt 13,52), pueda aportar alguna ayuda a la teología y a los teólogos en esta hora de bruscas y grandes transformaciones.

Johann Auer y Joseph Ratzinger

*

Enlazando con *El evangelio de la gracia* (CTD V), que ha desarrollado el mensaje fundamental de la fe cristiana, y con la doctrina de los *sacramentos* (CTD VII), especialmente con el misterio de la *Eucaristía* (CTD VI), en que se trata de aquellos acontecimientos de la vida del cristiano, en que recibe y vive de continuo su ser de cristiano desde la comunión y para la comunión de todos «los hombres objeto del amor de Dios» (Lc 2,14), se impone que tratemos aquí (CTD VIII) de *La Iglesia,* como comunidad especial de los hombres amados por Dios en Cristo; de la Iglesia como *sacramento universal de salvación,* que ha estado siempre presente y en juego a lo largo de todas las exposiciones precedentes. Cabe preguntarse por qué la doctrina acerca de la Iglesia, que desde hace aproximadamente cuarenta años, desde que se estudia dentro de la teología dogmática (por ejemplo, en el Manual de Michael Schmaus) y no sólo en la teología fundamental, y cuya exposición enlazaba de ordinario con el misterio central de la cristología, cabe preguntarse, digo, por qué la presentamos precisamente en este lugar, y sólo ahora.

No se puede negar que las dificultades, que este tratado ofrece justamente hoy, han sido en parte las causantes de este retraso. Pero ya al comienzo, cuando trazamos el plan de este *Curso de teología dogmática,* tuvo una importancia decisiva la idea siguiente: quizá para nuestro tiempo resulte más inteligible la peculiaridad de la Iglesia en este punto del sistema dogmático. El misterio cristológico, del que la Iglesia vive, sólo puede desarrollarse ante nuestra mirada espiritual mediante su concreción dentro de la vida del hombre, con la doctrina de los sacramentos y de la gracia, a fin de que resulte más clara la finalidad de la *ensarkosis* (= encarnación) divina, de la humanización y de la acción redentora de Dios en Cristo, crucificado y resucitado, así como la finalidad del envío y de la inhabitación del Espíritu: ese fin no es otro que el hombre en su inmortalidad y destinado como está a la gloria eterna junto a Dios. Por ello debemos hablar en este lugar de la comunión de esos hombres en la Iglesia de Cristo y de la Iglesia como sacramento universal de salvación.

Pero al fundamentar esta posición de la doctrina eclesial en este punto, se proyecta ya una cierta luz sobre algunos de los graves problemas que hoy van unidos al tratado dogmático de la doctrina sobre la Iglesia. Realmente en ningún otro lugar penetra la fe cristiana tan hondo en la realidad del mundo como en la realidad de fe que es la Iglesia, que habla del hombre cristiano en su vida comunitaria en medio de este mundo. Se comprenden así las tensiones, que no sólo aparecen en la idea bíblica de creación,

sino también, y más aún, a través del misterio histórico-salvífico de pecado y redención, así como a través de la promesa del juicio y de la glorificación del mundo entero, y que representan el tema básico de la historia de la salvación de Dios en este mundo.

Tales tensiones, sin embargo, debido a la decisión intrahumana entre fe y ciencia en todas las épocas, pero muy especialmente en nuestros días, han conducido a discrepancias y partidismos no sólo entre creyentes e incrédulos sino incluso entre los mismos fieles cristianos, y que tan difícil hacen el hablar de la realidad de fe que es la Iglesia. Según el dictamen de uno de esos partidos, lo que hasta ahora se ha dicho de la Iglesia aparece como una imagen ideal y estática de una realidad intramundana que nada tiene de ideal, mientras para otros las nuevas tentativas por entender a la Iglesia se apoyan en una imagen del mundo, tan secularizada y tan influida por un antropocentrismo intramundano que ya no es posible expresar adecuadamente la irrupción histórico-salvífica de lo divino en este mundo, y precisamente en el marco de la Iglesia.

Como hombres de hoy, vivimos los cambios bruscos de nuestro tiempo más como una revolución que como una simple evolución. Para el mundo en que vivimos nosotros y nuestra Iglesia, ha empezado la era técnica que ha transformado el mundo del hombre de una manera tal, que no sólo cambia la vida y la imagen del hombre en lo más profundo, sino que hasta empieza a poner en tela de juicio su misma existencia mundana. Paralelo a ese hecho marcha el cambio profundo en la concepción social del hombre de nuestros días, que no sólo está marcada por los nuevos sistemas científicos condicionados a su vez por la técnica, sino más aún por el marxismo, que afecta a las profundidades mismas de la concepción metafísica del hombre, y por el comunismo ateo que en él se funda.

Los bruscos cambios técnicos, económicos y sociales, motivados y regidos por el progreso científico, y que se han dejado sentir sobre todo después de la segunda guerra mundial, cuestionan los fundamentos de nuestra fe cristiana no sólo por su exposición en un sistema mental metafísico, sino también en sus mismas realidades objetivas e históricas. La imagen moderna del mundo no ha encontrado ninguna metafísica en la que pueda expresarse adecuadamente el hombre como «persona», portadora de su propio sentido y que no sólo ha de recibirlo del mundo. Únicamente el hecho de una «doble vía» en la vida humana, la «sincronía de

lo diacrónico» (cf. W. Pinder, *Das Problem der Generationen in der Kunstgeschichte Europas*. Bruckmann, Munich 1961), hace todavía posibles la existencia de la Iglesia y el hablar de la misma en este mundo, dividido en una mitad cristiana al menos de nombre y en otra mitad declaradamente anticristiana.

Tal división y tales tensiones se han agudizado resueltamente por la autocomprensión histórica de nuestro tiempo. Los grandes hallazgos y descubrimientos, sobre todo en el campo de las ciencias de la naturaleza y de la técnica, han conducido a una fe generalizada en el progreso, que declara sin valor ni utilidad cuanto existe más por la dimensión de una tradición histórica que por los planes para un futuro que todavía no está en nuestras manos (cf. R.W. Meyer [dir.], *Das Problem des Fortschrittes-heute*, Darmstadt 1969; R. Dubos, *Der entfesselte Fortschritt*, Bergisch Gladbach 1970). Y así, todo lo que la Iglesia ha sido y ha llevado a cabo en su historia casi bimilenaria se entiende como una cadena de fracasos. Se dice que la Iglesia no ha cambiado el mundo. El progreso moderno tuvo que imponerse contra el juicio y contra el anatema de la Iglesia.

El alejamiento del mundo actual de la Iglesia, de sus enseñanzas y valoraciones, sería la respuesta natural a esa ineficacia de la acción eclesial en el mundo.

El reproche, sin embargo, no convencerá a un hombre que conozca la historia de Occidente y de su elevada cultura y que tenga los ojos abiertos al presente. Pero ¿qué significan los valores espirituales de la cultura frente a los éxitos materiales y que cualquiera puede palpar de la civilización moderna para el hombre de hoy? Para ello no se pueden planificar los valores de la cultura humana, por los que la Iglesia se interesa en razón de su imagen cristiana del hombre, como se pueden planificar los objetos de la civilización material y técnica. No se trata de obras ni logros, sino del fruto y don, que ha de recibir el hombre deseoso de llegar desde unos planteamientos siempre renovados de la propia conversión hasta su mismidad profunda, única capaz de engendrar y producir una cultura humana.

Ciertamente que parece fundado el reproche de los modernos allí donde la Iglesia, dentro del sector económico y social de la vida humana, no ha podido renovar hasta nuestros días de una manera satisfactoria el pensamiento y la acción social del individuo (que desde luego nunca ha faltado en las obras de caridad de

la Iglesia) dentro del ámbito social y estatal —mediante la insistencia en el sistema feudal, surgido en la edad media y que entonces fue importante para la Iglesia como factor de poder mundano—, y ello sobre todo en grandes países cristianos como Italia, España y Sudamérica. Ante esta nueva imagen económica y social la imagen teológica de la Iglesia fácilmente se convierte en una realidad ideológica para quien vive a la sombra del acontecer económico y social. Sin que pueda exculpar de ese fracaso el hecho de que la ineficacia de las doctrinas y planes eclesiales se deban también a la pereza y torpeza del hombre y frecuentemente —como lo demuestra la historia— también a los grandes estorbos puestos desde fuera por los poderes mundanos.

Ante esta nueva concepción, ajena a la metafísica, del mundo y de la sociedad afloran sobre todo los numerosos problemas acerca de las estructuras de nuestra Iglesia, con los que nos encontramos, por ejemplo, en las cuestiones relativas a su estructura constitutiva (jerárquica, conciliar o democrática), a sus estructuras dialécticas de orden (Iglesia que manda y obedece, que proclama y escucha, necesidad de una distinción personal entre quien administra y quien recibe el sacramento), a sus estructuras ministeriales (relaciones entre el papa y los obispos, entre la jerarquía y los laicos, entre institución y carisma), así como en lo que se refiere a la radical estructura unitaria de la Iglesia (la cuestión ecuménica y las relaciones de la Iglesia con las grandes religiones del mundo no cristianas).

A la vista de todas estas cuestiones, la tarea de desarrollar una concepción de la Iglesia adecuada a nuestro tiempo parece que afecta a los fundamentos mismos de nuestra fe cristiana, con su conocimiento acerca de la identidad interna de nuestra imagen revelada de Dios y de su historia salvífica con la humanidad, así como de la identidad interna del hombre como criatura e imagen de Dios. Hay además que poner en juego la imagen cristiana de Dios, del mundo y del hombre frente a una concepción humana del mundo y de sí mismo, que ya no se pregunta por la propia imagen del hombre sino más bien por la libertad humana en el sentido de la vivencia libre y por la felicidad humana según se entiende en la moderna sociedad de consumo; y hay que poner en juego la imagen cristiana de Dios frente a un Dios que para una buena parte ha dejado de ser un problema; más aún, que en cierta

medida aparece como ídolo de un ordenamiento económico y social injusto (cf. la crítica marxista de la religión).

Es necesario que, en la medida de lo posible, tengamos todo esto ante los ojos, si queremos desarrollar aquí teológicamente la imagen viva y concreta de nuestra Iglesia, y que sin embargo sólo se puede concebir en la fe (cf. al respecto *Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft*, publicado por el Consejo Ecuménico de las Iglesias, Stuttgart 1966). Sobre este punto hemos de citar también los recentísimos y amplios ensayos para una doctrina de la Iglesia, debidos a H. Küng *(Die Kirche,* Friburgo de Brisgovia 1967; versión castellana: *La Iglesia,* Herder, Barcelona 1968; [4]1975), a M. Schmaus *(Der Glaube der Kirche,* 2 vols., Munich 1970) y al tomo correspondiente del *Mysterium Salutis* (tomo IV, 1, Einsiedeln 1972; versión castellana: Cristiandad, Madrid 1975; cf. también *Sacramentum Mundi* III, col. 603-606). En todos ellos se ha inspirado el presente estudio, aunque a su vez es necesario completarlos y renovarlos. Allí donde nuestro texto, siguiendo la línea del *Curso de teología dogmática,* resulte breve de necesidad, podrán suplirlo con las abundantes referencias bibliográficas.

No puedo sacar a la luz pública este volumen sin dar muy especialmente las gracias a la señora Monika Bock, lectora de la Editorial Pustet, por el gran trabajo que ha realizado con este manuscrito. Expreso también mi agradecimiento al señor párroco Wilhelm Bunz, que me ha ayudado en la lectura de las pruebas de imprenta y que ha preparado el índice onomástico y temático.

Quiero y debo dedicar este volumen (VIII) sobre la Iglesia al coeditor del CTD desde el primer volumen publicado (V), *El Evangelio de la gracia,* y autor del último volumen de la serie (IX) sobre la *Escatología,* Joseph Ratzinger.

Ratisbona, fiesta de san José, patrón de la Iglesia, 1982

Johann Auer

ABREVIATURAS

AAS	«Acta Apostolicae Sedis», Roma 1909ss.
Androutsos	*Dogmática cristiana de la Iglesia ortodoxa oriental* (en griego), Atenas [2]1956.
BAC	«Biblioteca de Autores Cristianos», ed. Católica, Madrid.
Baraúna, Eccl.	G. Baraúna y otros autores, *La Iglesia del concilio Vaticano II* (estudios en torno a la constitución conciliar sobre la Iglesia), 2 vols., Flors, Barcelona 1969.
Barth, KD	Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik,* Zollikon - Zurich 1932ss.
BFS	«Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi», Quaracchi, Florencia 1903ss.
BGPTh	«Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters», dir. por Bäumcker-Grabmann-Schmaus.
BKV	*Bibliothek der Kircheväter,* dir. por O. Bardenhawer, y otros autores, 83 vols., Kempten 1911ss.
BU	«Biblische Untersuchungen», fund. por O. Kuss, dir. por J. Ekert y J. Hainz.
BWANT	«Beiträge zur Wissenschaft von Alten und Neuen Testament», Leipzig 1908ss, Stuttgart 1926ss.
Cat	*Catholicisme - Hier - Aujourd'hui - Demain,* dir. por G. Jaquement, París 1948ss.
CIC [1917]	*Codex Iuris Canonici* [promulgado en 1917]. Citamos por la ed. BAC, Madrid 1951.
CIC [1983]	*Codex Iuris Canonici* [promulgado en 1983]. Citamos por la ed. BAC, Madrid 1983 *.
Conc	«Concilium», revista internacional de teología, Madrid 1965ss.
CTD	J. Auer - J. Ratzinger, *Curso de teología dogmática,* Herder, Barcelona 1977ss.
D	H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum,* Barcelona -

* Todas las referencias al CIC [1983] son del revisor de la traducción.

	Friburgo de Brisgovia [31]1957; versión castellana: *El magisterio de la Iglesia,* Herder, Barcelona 1963.
DACL	*Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie,* 15 t., 2 supl., París 1924-1953.
DB	Véase Haag.
DBS	*Dictionnaire de la Bible,* suplemento, París 1928ss.
DHGE	*Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique,* París 1912ss.
DS	H. Denzinger - A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum,* Barcelona - Friburgo de Brisgovia [32]1964, [33]1965, [34]1967.
DSAM	*Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique,* París 1932ss.
DTB	J.B. Bauer, *Diccionario de teología bíblica,* Herder, Barcelona 1967.
DThC	*Dictionnaire de Théologie Catholique,* 15 t., 2 supl., París 1903-1950.
EC	*Enciclopedia Cattolica,* 12 t., Ciudad del Vaticano 1949-1961.
EKL	*Evangelisches Kirchenlexikon,* 4 t., Gotinga 1956-1961.
FTh	*Fundamentaltheologie* II: *Der Auftrag der Kirche,* Munich [4]1968; versión castellana: *Teología fundamental,* 2 vols., Rialp, Madrid [2]1970.
Funk	F.X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolicae* I, Paderborn 1905 (reedición, Turín 1970).
Gd	«Gottesdienst (Information und Handreichung der Liturgischen Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz)», Friburgo de Brisgovia 1967ss.
GnkKR	*Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts,* dir. por J. Listl, H. Müller, H. Schmitz, Ratisbona 1979.
Haag, DB	Haag y otros autores, *Diccionario de la Biblia,* Herder, Barcelona [8]1981.
Hampe, Aut.	J.C. Hampe (dir.), *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche,* 3 tomos, Munich 1967.
HB	Colección «Herder Bücherei», Friburgo de Brisgovia 1957ss.
HDG	*Handbuch der Dogmengeschichte,* publicado por M. Schmaus, J.R. Geiselmann, A. Grillmeier, S. Scheffczyk, Friburgo de Brisgovia 1951ss.
HE	Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica,* BAC, Madrid 1973.
Hefele	*Conciliengeschichte,* por C.J. Hefele, cardenal Hergenröther, 9 tomos, Friburgo de Brisgovia [2]1873-1890.
HerKorr	«Herder Korrespondenz», Friburgo de Brisgovia 1946ss.
HPTh	*Handbuch der Pastoraltheologie* I-IV, Friburgo de Brisgovia 1964-1969.
HThG	*Handbuch theologischer Grundbegriffe,* publicado por H. Fries, 2 t., [3]1962-1963; vers. cast., Cristiandad, Madrid.

HThK	*Herders theologischer Kommentar zum NT,* Friburgo de Brisgovia 1953ss.
HWPh	*Historisches Wörterbuch der Philosophie,* dir. por J. Ritter, Darmstadt 1971ss.
IKiZ	«Internationale kirchliche Zeitschrift», Berna 1911ss.
IKZ	«Internationale katholische Zeitschrift», Colonia 1972ss.
JLW	«Jahrbuch für Liturgiewissenschaft», Münster 1921-1941.
KG	«Kirchengeschichtliche Abhanlungen», Breslau 1902ss.
KL	Wetzer y Welte, *Kirchenlexikon,* 12 vols. y uno de índices, Friburgo [2]1882 hasta 1903.
KlP	*Der Kleine Pauly, Lexikon der Antike,* Stuttgart 1964ss.
LCI	*Lexikon der Christlichen Ikonographie,* Friburgo de Brisgovia 1968ss.
LMA	*Lexikon des Mittelalters,* Munich - Zurich 1980ss.
LThK	*Lexikon für Theologie und Kirche,* 10 t., Friburgo de Brisgovia [2]1957-1965.
Mansi	*Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio,* dir. por J.D. Mansi, reimpreso y continuado por L. Petit y J.B. Martin, 60 tomos, París 1899-1927.
Meyer K	*Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament.* Empezado en 1832ss por H.A.W. Meyer, Gotinga.
Mirbt-Aland	*Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus* I, Tubinga 1967.
MS	*Mysterium Salutis, Grundriß Heilsgeschichtlicher Dogmatik,* Einsiedeln - Colonia 1965-1976, 5 tomos; versión castellana: Cristiandad, 1975.
MThZ	«Münchener Theologische Zeitschrift», Munich 1950ss.
NCE	*New Catholic Encyclopedia,* 15 tomos, Nueva York 1967.
NTD	*Das Neue Testament Deutsch,* dir. por P. Althaus y J. Behm, Gotinga 1932.
Pauly-Wissowa	*Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft,* nueva elaboración de G. Wissowa, Stuttgart 1893ss.
PD	J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios,* Herder, Barcelona 1972.
PG	*Patrologia Graeca,* ed. J.-P. Migne, 161 vols. París 1857-1866 (y sucesivas reediciones).
PL	*Patrologia Latina,* ed. J.-P. Migne, 217 vols. y 4 de índices. París 1844-1855 (y sucesivas reediciones).
QD	«Quaestiones Disputatae», Friburgo de Brisgovia.
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum,* dir. por Th. Klausen, Stuttgart 1950ss.
RDC	«Revue du droit canonique», Estrasburgo 1951ss.
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* 7 tomos, Tubinga [3]1957-1965.
RNT	«Comentarios de Ratisbona al NT», Herder, Barcelona [3]1981ss, dir. por J. Eckert y O. Knoch.
RSPhTh	«Revue des sciences philosophiques et théologiques», París 1907ss.

SBM	«Stuttgarter Biblische Monographien», Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967ss.
SBS	«Stuttgarter Bibelstudien», Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1965ss.
SM	K. Rahner y otros autores, *Sacramentum Mundi*, 6 vols., Herder, Barcelona [3]1982-1984.
ST	Tomás de Aquino, *Suma teológica*, BAC, Madrid, edición bilingüe, 16 tomos, 1947-1960; edición latina, 5 tomos, 1951-1952.
StdZ	«Stimmen der Zeit», Friburgo de Brisgovia 1871ss.
StL	*Staatslexikon, Recht - Wirtschaft - Gesellschaft*, 8 tomos, Friburgo de Brisgovia [6]1957-1963; 3 tomos complem. (9-11) 1969-1970.
ThB	«Theologische Bläter».
ThG	«Theologie der Gegenwart», Bergen - Enkheim, 1960ss.
ThGl	«Theologie und Glaube», Paderborn 1909ss.
ThPh	«Theologie und Philosophie», Friburgo de Brisgovia 1966ss.
ThQ	«Theologische Quartalschrift», Tubinga 1819ss, Stuttgart 1946ss.
ThW	*Theologisches Wörterbuch zum NT*, publ. por G. Kittel, 10 tomos, Stuttgart 1933ss; hay trad. italiana.
ThWAT	*Theologisches Wörterbuch zum AT*, publ. por G.J. Botterwerck y H. Ringgren, Stuttgart 1973ss.
ThZ	«Theologische Zeitschrift», Basilea 1945ss.
TNT	K.H. Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento*, 4 tomos, Herder, Barcelona 1975-1976.
TRE	*Theologische Realenzyklopädie*, Berlín 1977ss (hasta 8 t.).
Trembelas	P.N. Trembelas, *Dogmática de la Iglesia católica ortodoxa* (griego), 3 tomos, Atenas 1959-1961.
TU	«Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Archiv für die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte», Leipzig - Berlín 1882ss.
UB	«Urban Bücher. Die wissenschaftliche Taschenbuchreihe», Stuttgart 1952ss.
VD	«Verbum Domini», Roma 1921ss.
II VK	*Das Zweite Vatikanische Konzil, Konstitutionen. Dekrete und Erläuterungen*, latín-alemán, LThK, 3 tomos, Friburgo de Brisgovia 1966-1968.
WA	Martin Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* («Weimarer Ausgabe») 1883ss.
WbB	X. Léon-Dufour (dir.), *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona [12]1982.
WBKL	«Wiener Beiträge für Kulturgeschichte und Linguistik», Viena 1930ss.
WdF	«Wege der Forschung», Darmstadt, 1956ss.
WuW	«Wort und Wahrheit. Monatsschrift für Religion und Kultur», Viena 1946ss.

ZKTh	«Zeitschrift für Katholische Theologie», Viena 1877ss.
ZNW	«Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», Giessen 1900ss; Berlín 1934ss.
ZSavRGkan	«Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanonische Abteilung», Weimar 1911ss.

OTRAS ABREVIATURAS

AA	Antigua Alianza
AT	Antiguo Testamento
can.	canon o cánones
em	edad media
GW	*Gesammelte Werke* (Obras completas)
NA	Nueva Alianza
NT	Nuevo Testamento
par.	lugares paralelos
s.	siglo

CONSTITUCIONES Y DECRETOS DEL CONCILIO VATICANO II *

AA	*Apostolicam actuositatem* (El apostolado de los seglares)
AG	*Ad gentes* (Actividad misionera de la Iglesia)
CD	*Christus Dominus* (Ministerio pastoral de los obispos)
DH	*Dignitate humanae* (Libertad religiosa)
DV	*Dei Verbum* (La divina revelación)
GS	*Gaudium et spes* (La Iglesia en el mundo de hoy)
GE	*Gravissimum educationis* (La educación cristiana)
IM	*Inter mirifica* (Los medios de comunicación)
LG	*Lumen gentium* (La Iglesia)
NA	*Nostrae aetatis* (Las religiones no cristianas)
OE	*Orientalium ecclesiarum* (Las iglesias católicas orientales)
OT	*Optatum totius* (La formación sacerdotal)
PC	*Perfectae caritatis* (La renovación de la vida religiosa)
PO	*Presbyterorum ordinis* (El ministerio y la vida de los presbíteros)
SC	*Sacrosanctum Concilium* (La sagrada liturgia)
UR	*Unitatis redintegrationis* (El ecumenismo)

* Los textos de estas constituciones y decretos se hallarán en latín y castellano en Concilio Vaticano II, *Constituciones, decretos, declaraciones* (BAC 252), Editorial Católica, Madrid [5]1967.

INTRODUCCIÓN

Siempre que se da la fe auténtica en una divinidad, los creyentes forman una comunidad viva que, en su convicción, no es una sociedad libre y natural con unos intereses o fines naturales (una mera asociación o compañía), ni representa tampoco una mera comunidad natural de seres (un clan por descendencia e historia). Los fieles más bien se sienten unidos por «la misma divinidad viva», que crea, define y sostiene dicha comunidad de un modo superior (sobrenatural). De la grandeza de la concepción divina depende la grandeza de la concepción de esa comunidad de creyentes. De ahí que esa concepción haya encontrado su pleno desarrollo mediante una revelación divina. Las grandes tensiones, que surgen a través de todo lo auténticamente religioso, han encontrado aquí su dinámica más vigorosa con la unidad suprema: la tensión entre el individuo y la sociedad, entre lo espiritual-pneumático y lo materialista-político, entre lo propio y lo totalmente-otro, entre el hombre y la divinidad.

Así, a la imagen revelada de Dios en el AT (Éx 3,2-6; 19,18; 20,1-7) respondió la «alianza» que vinculaba a Dios con su pueblo (Gén 15,18; 17,2-4; Éx 19,4-6; 24,8); a través de ese pueblo serán bendecidos todos los pueblos por Dios (Gén 22,18; Jer 31,31-34), que mediante un Hijo del hombre (Dan 7,13ss; cf. Mc 14,62) será rey de toda la humanidad (Is 11,1-16; cf. Lc 1,32) y establecerá su «reino de Dios» (Mc 1,15).

La revelación de Dios en el NT, que nos ha otorgado de igual modo la «profundidad de la riqueza, y de la sabiduría, y de la ciencia de Dios» (Rom 11,33), así como el misterio de «Cristo» (Ef 1,3 - 3,21) y el Espíritu de la verdad, que procede del Padre y del Hijo (Jn 16,7-15), nos ha proporcionado también nuevos co-

nocimientos sobre el ser de la comunidad de los creyentes, la Iglesia. El ser sobrenatural y las medidas divinas de esa comunidad nos han sido desveladas y se nos ha esclarecido el concepto de Iglesia como un auténtico misterio de fe y como uno de los conceptos teológicos más difíciles. Con ello la Iglesia ha sido desde el comienzo un objeto del símbolo de la fe, del símbolo apostólico.

Este hecho así como la analogía con el individuo, que en su primera juventud no puede vislumbrar ni comprender las realidades sociales, cosa que sólo logra al comienzo de su madurez vital, pueden hacernos entender que la doctrina de la Iglesia se haya ido explicitando poco a poco, sobre todo en el s. XV (en torno al concilio de Basilea) y que sólo desde hace unos 150 años (a partir del romanticismo) se haya desarrollado teológicamente.

Pese a lo cual la doctrina de la Iglesia se ha demostrado como una de las más importantes de toda la predicación cristiana. En la teología fundamental constituye la doctrina más importante, porque la Iglesia es portadora y garante de la revelación en general; por tanto, también de la doctrina del Dios trino y de Cristo redentor, al igual que es también mediadora universal de la salvación, es decir, el espacio en el que la acción salvífica de Cristo mediante la palabra y los sacramentos posee una permanencia eficaz y una vitalidad imperecedera.

La doctrina de la fe (la teología dogmática) es la que mejor puede llevar a cabo el desarrollo de la doctrina de la Iglesia, puesto que en un primer capítulo abre los caminos para la recta comprensión de la Iglesia hoy, presentando los supuestos naturales, la historia de la imagen eclesial así como los fundamentos de esa imagen eclesial en la revelación.

Un segundo capítulo se tendrá que ocupar del modelo teológico de la Iglesia, de sus estructuras, de su ser íntimo sacramental.

Un tercer capítulo enseñará a entender las manifestaciones del ser, de la vida y actividad de la Iglesia desde esa su imagen esencial o desde sus estructuras.

Un cuarto capítulo esclarecerá, finalmente, las tareas de la Iglesia en este mundo, partiendo asimismo de esa concepción fundamental.

Al final quedará patente que la realidad viva de esa Iglesia bimilenaria hay que seguir captándola todavía hoy en las primitivas afirmaciones cristianas de su apostolicidad y singularidad, de su catolicidad y santidad.

Capítulo primero

VÍAS PARA LA RECTA COMPRENSIÓN DE LA IGLESIA

LThK 6 (1961) 167-188 (bibl.); J.A. Möhler, *Die Einheit der Kirche*, Tubinga 1825 (reeditado por E.J. Vierneisel, Maguncia 1925; J.R. Geiselmann, Colonia - Olten 1957); C. Passaglia, *De ecclesia Christi*, Ratisbona 1853; F. Pilgram, *Physiologie der Kirche*, 1860 (reedit. H. Getzeny, Maguncia 1931); P. Murray, *De ecclesia Christi*, 3 vols., Dublín 1860-1866; Cl. Schrader, *De Corpore Christi Mystico* (reedit. H. Schauf, Friburgo de Brisgovia 1959; A. Gréa, *L'Église et sa divine constitution*, 1884; reeditada en 1907; nuevamente con un prefacio de L. Bouyer, Casterman, París 1965, y vertida al castellano en *La Iglesia y su divina constitución*, ed. Herder, Barcelona 1968; B. Franzelin, *De ecclesia Christi*, Roma 1887.

A. Straub, *De ecclesia Christi*, 2 vols., Innsbruck 1912; M. D'Herbigny, *Theologia de ecclesia*, 2 vols., París 1920-21; H. Dieckmann, *De ecclesia*, 2 vols., Friburgo de Brisgovia 1925; J.V. Bainvel, *De ecclesia Christi*, París 1925; J. de Guibert, *De Christi ecclesia*, Universidad Gregoriana, Roma [2]1928; C. Neundörfer, *Naturlehre der Kirche*, Francfort del Meno 1922; R. Guardini, *Sentido de la Iglesia*, 2.ª ed., Dinor, Pamplona; K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 1924; versión castellana: *La esencia del catolicismo*, ELE, Barcelona 1924; P. Lippert, *Die Kirche Christi*, Friburgo de Brisgovia 1931; A. Rademacher, *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft*, Augsburgo 1931; A. Vonier, *Klassischer Katholizismus*, Friburgo de Brisgovia 1933; C. Feckes, *Das Mysterium der heiligen Kirche*, Paderborn 1934. A partir de 1933 abundante bibliografía sobre la Iglesia como «cuerpo de Cristo» (cf. bibl. del § 3).

M.D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940; Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, París 1941; Ch. Journet, *Teología de la Iglesia*, Desclée de Brouwer, Bilbao [3]1966; F.M. Braun, *Neues Licht auf die Kirche* (la dogmática protestante sobre la Iglesia), Colonia - Einsiedeln 1946; H. de Lubac, *Betrachtungen über die Kirche*, Graz 1954; versión castellana: *Meditación sobre la Iglesia*, Desclée de Brouwer, Bilbao [3]1961; H.U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961; H. Fries, *Aspectos de la Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1966; H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburgo 1964; H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, Munich 1964; M.J. Le Guillou, *Sendung und Einheit der Kirche*, Ma-

guncia 1964; M.J. Le Guillou, *Le Christ et l'Église. Théologie du mistère*, París 1963; H. Holstein, *L'Église et notre vie spirituelle*, en «Christus», 5 (1958) 189-204; H. Hamer, *L'Église est une communion*, París 1962 (vers. cast., Estela, Barcelona 1965); P. Touilleux, *Réflections sur le mystère de l'Église*, Tournai 1962; A. Alcalá, *La Iglesia, misterio y misión*, Católica (BAC 226), Madrid 1963; J. Espeja, *La Iglesia, encuentro con Cristo sacerdote*, San Esteban, Salamanca 1964; Tyszkiewicz, *La Sainteté de l'Église christo-conforme*, Roma 1964; U. Domínguez del Val, *Boletín bibliográfico sobre la Iglesia, 1055-1965*, en «Salmanticensis» 1965; varios autores, *Il mistero della Chiesa*, Roma 1966; varios autores, *Mysterium Ecclesiae in conscientia sanctorum*, Roma 1966; varios autores, *La Iglesia, misión de diálogo con el mundo*, Burgos 1967; J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios. Esquema para una eclesiología*, Herder, Barcelona 1972; F. Holböck - Th. Sartory, y otros autores, *El misterio de la Iglesia*, 2 vols., Herder, Barcelona 1966; *Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft* (edit. por el Consejo Ecuménico de las Iglesias), Stuttgart 1964.

Concilio Vaticano II, *Constituciones, decretos, declaraciones*, BAC, Madrid [5]1967; para documentos del concilio Vaticano II, sobre todo *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes* con su comentario, cf. LThK, II VK; G. Baraúna, *Eccl. I, II y III;* Congar, *Discursos conciliares*, Cristiandad, Madrid 1964; A. Bandera, *La Iglesia, misterio de comunión. En el corazón del Concilio Vaticano II*, San Esteban, Salamanca 1965 (con nota bibl.); A. Granados, *El misterio de la Iglesia en el Concilio Vaticano II*, Madrid 1965; varios autores, *La Chiesa del Vaticano Secondo*, Florencia 1965; *Konzilsreden* (edit. por Y. Congar, H. Küng, D. O'Hanlon), Einsiedeln 1964; G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II* (historia, texto y comentario LG), 2 vol., Herder, Barcelona 1968-1969; *Die Kirche in der Welt von Heute* (dir. G. Baraúna, V. Schurr), Salzburgo 1967; J.C. Hampe (dir.), *Die Autorität der Freiheit: Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput*, 3 vols., Munich 1967; M. Keller, *«Volk Gottes» als Kirchenbegriff*, Colonia 1970; L. Boff, *Die Kirche als Sacrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972; *Der Zustand der römisch-katholischen Kirche. Eine Enquète unter Christen*, en «Wort und Wahrheit» 27 (1972) 97-238; W. Pannenberg, *Thesen zur Theologie der Kirche*, Munich [2]1974; J. Moltmann, *La Iglesia, fuerza del espíritu*, Sígueme, Salamanca 1978; F.X. Kaufmann, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1979; P. Faynel, *La Iglesia*, 2 vols., Herder, Barcelona [2]1982.

Para poder entender la imagen de la Iglesia o su concepto teológico en toda su amplitud y profundidad, es necesario dejar libres y aclarar los tres accesos más importantes para la inteligencia de la Iglesia: el acceso primero parte del individuo y de su relación natural con las formaciones comunitarias en general y con la Iglesia en particular; por lo que ha de buscarse mediante una profunda consideración sociológica (§ 1). El segundo hay que abrirlo

en el propio tema, es decir, en la imagen eclesial, tal como se ha mostrado en el curso de la historia de la Iglesia y sigue mostrándose en la actualidad (§ 2). El acceso tercero y más importante para la concepción del concepto de Iglesia hay que encontrarlo en las afirmaciones de la revelación, porque la Iglesia es una realidad sobrenatural, revelada y otorgada por Dios (§ 3).

§ 1. Accesos individuales a la comprensión de la Iglesia

Sobre 1: J. Bodamer, *Sind wir überhaupt noch Menschen?*, Friburgo de Brisgovia 1960; Cl. E. Benda, *Der Mensch im Zeitalter der Lieblosigkeit*, Stuttgart 1957; H.J. Schultz (dir.), *Kritik an der Kirche*, Friburgo de Brisgovia 1958; id., *Frömmigkeit in einer weltlichen Welt*, Friburgo de Brisgovia [2]1959; id., *Konversion zur Welt*, Hamburgo 1964; H. Küng, *Estructuras de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1969; id., *La Iglesia*, Herder, Barcelona [4]1975; H. Haering - J. Nolte (dirs.), *Diskussion um H. Küng «Die Kirche»*, Friburgo de Brisgovia 1971; H. Hoefnagels, *Kirche in veränderter Welt*, Essen 1964; O. Schreuder, *Gestaltwandel der Kirche* (ThPubl. 5), Friburgo de Brisgovia - Olten 1967; J. Schreiner (dir.), *Die Kirche im Wandel der Gesellschaft*, Wurzburgo 1970; J. Metz - J. Moltmann - W. Oelmüller, *Kirche im Prozeß der Aufklärung*, Munich - Maguncia 1970; U. Horst, *Cuestiones candentes de eclesiología*, Herder, Barcelona 1974; F. Schlösser, *Kirche, Anspruch und Ärgernis*, Ratisbona 1965; R. Hernegger *(Trilogie gegen die jetzige Kirche):* 1. *Ideologie und Glaube*, Nuremberg 1959; 2. *Macht ohne Auftrag*, Friburgo de Brisgovia 1963; 3. *Religion - Frömmigkeit - Kult*, Weilheim 1961; J. Neumann, *Strukturprobleme der nachkonziliaren Kirche*, StdZ 191 (1973) 185-201; M. Légaut, *Die Kirche, meine Mutter und mein Kreuz*, Friburgo de Brisgovia 1975.

Sobre 2: StL 3 ([6]1959), 817-847 (bibl. 844-847); R. Kjellen, *Der Staat als Lebensform*, Berlín [4]1924; A. Vierkandt, *Gesellschaftslehre, Hauptprobleme der philosophischen Soziologie*, Stuttgart [3]1929; R. Guardini, *Der Gegensatz*, Maguncia [2]1955 (cf. *Obras*, 3 vols., Cristiandad, Madrid 1981); D. von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, Augsburgo 1930; A. Weber, *Einführung in die Soziologie*, Munich 1955; E.M. Wallner, *Sociología. Conceptos y problemas fundamentales*, Herder, Barcelona [2]1980; J. Wössner, *Sociología. Introducción y fundamentación*, Herder, Barcelona 1976; R. Geppert, *Teleologie menschlicher Gemeinschaften*, Münster 1955; F. Klüber, *Katholische Gesellschaftslehre*, Osnabrück 1968; K. Mannheim, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Darmstadt 1958; R.F. Behrendt, *Der Mensch im Lichte der Soziologie*, Stuttgart (UB 60) 1962; *Die moderne Gesellschaft («Wissen im Überblick» 6)* Friburgo de Brisgovia 1972; H.G. Gadamer - P. Vogler (dirs.), *Nueva antropología*, 7 vols., Omega, Barcelona 1976; J. Matthes, *Religion und Gesellschaft, Kirche und Gesellschaft* (rrr 279-280, 312-313) Reinbeck junto a Hamburgo 1967,

1969; id., *Sociología de la religión,* 2 vols., Alianza, Madrid 1971; F. Böckle - F.J. Stegmann (dirs.), *Kirche und Gesellschaft heute,* Paderborn 1979; L. Elcy, *Transzendentale Phänomenologie und Systemtheorie der Gesellschaft,* Friburgo de Brisgovia 1972; F. Fürstenberg, *Sociología de la religión,* Sígueme, Salamanca 1976; J.H. Fichter, *Sociología,* Herder, Barcelona [14]1982.

Sobre 3: A. Anwander, *Gloria Dei,* Wurzburgo 1941; H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter,* Salzburgo 1964; R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* II, Tubinga 1952, 262-273: *Formen der menschlichen Gemeinschaft.*

Sobre 4: J. Lonke, *Credo ecclesiam Christi,* col. Brug. I (1954) 23-32; 318-327.

Desde cuatro puntos vamos a estudiar aquí brevemente las vías de acceso individual a la recta comprensión de la Iglesia, preguntándonos:

1. ¿Por qué hoy (en la era de la sociología) está en peligro la comunidad humana?
2. ¿Cómo se constituyen las comunidades humanas?
3. ¿Por qué vías buscan su imagen eclesial las diversas disciplinas teológicas?
4. ¿Qué forma de fe en la Iglesia es exigida por el símbolo de los apóstoles?

1. *La situación espiritual de hoy y la imagen católica de la Iglesia*

Como todo lo cristiano, también y especialmente la Iglesia es para muchos creyentes, y más aún para los que no lo son, como el misterio de la cruz de Cristo: escándalo y necedad. Escándalo para «los piadosos», que todavía se conocen poco a sí mismos y que no son capaces de aunar las realidades humanas y las debilidades de la Iglesia en el mundo con la imagen ideal y espiritualista de la misma; necedad para «los sabios», que presos en un eticismo individualista (como la obra de I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón),* no comprenden adecuadamente las profundidades de la «comunidad» humana: la comunidad sólo la entiende quien vive para ella y sólo de ella puede sacar una riqueza personal, quien está dispuesto a luchar y a sacrificarse por ella. A la Iglesia, como a la cruz de Cristo, se le pueden aplicar las palabras del apóstol: «Mas, para los que han sido

llamados, tanto judíos como griegos, Cristo es poder de Dios y sabiduría de Dios; pues lo necio de Dios es más sabio que los hombres, y lo débil de Dios, más poderoso que los hombres» (1Cor 1,24s).

¿Qué elementos aparecen en la imagen de nuestro tiempo y merecen atención, si buscamos la comprensión de la Iglesia actual?

a) En nuestro tiempo, y por motivos que la sociología habrá de esclarecer, nuestras comunidades naturales básicas, como matrimonio, familia, pueblo, nación, etc. muchas veces ya no se ven de una manera correcta, y muchas veces hasta se ponen en tela de juicio y no merecen crédito. El motivo hay que buscarlo sobre todo en que el hombre de la era técnica ya no entiende suficientemente que existen valores que sólo pueden lograrse con el propio empeño —y los valores comunitarios, como todos los valores morales, son de esa índole—, y que en consecuencia un egoísmo individualista cierra el acceso a esos valores comunitarios. En lo más hondo de la persona, origen y fundamento de todas las comunidades auténticas, ha de alentar la capacidad y la buena disposición al «dar alegre» y al «recibir agradecido», que han de vivificar a las mentadas comunidades naturales. Cuando ya no se cultivan esos supuestos naturales para la formación de estas comunidades, cuando la «producción» y el «disfrute de la vida» son los únicos criterios, entonces la «comunidad sobrenatural de la Iglesia» ya no encuentra terreno adecuado. La gracia supone la naturaleza. No puede entenderse la Iglesia como comunidad, cuando las comunidades naturales ya no pueden llevar una vida digna.

b) Una comunidad o sociedad humana en el sentido más amplio es la unión de unos hombres como «personas espirituales con cuerpo» para la realización de valores auténticos en la historia de la humanidad. El materialismo en todas sus formas —tanto la individual-capitalista como la marxista-socialista y la histórico-dialéctica— encadena al hombre a los bienes materiales, hasta tal punto que la libertad de la persona espiritual, única capaz de comprender y realizar los auténticos valores e ideales espirituales (cf. V. Rüfner, *Psychologie,* Paderborn 1969, cap. 12), queda paralizada y ahogada. Ahora bien, la inteligencia y sentido para los auténticos «valores espirituales» como correlatos de la

persona espiritual y libre constituyen el fundamento natural para la comprensión y realización de los verdaderos «valores religiosos» en este mundo, y sobre todo para la comprensión de «lo santo» (cf. LThK [5][1960] 84-92 con buena bibl.). Y es justamente el valor de lo santo, junto con la libertad interior de la persona espiritual para responder a ese valor supremo en adoración y entrega, lo único que hace posible la comunidad, que nosotros llamamos «Iglesia».

Que las comunidades naturales, como la misma Iglesia, continúen existiendo a pesar del materialismo de nuestro tiempo, que las grandes comunidades como matrimonio, familia y la propia Iglesia, pese a los crasos errores de alguna época, jamás desaparezcan por completo, es algo que se debe al misterio de la naturaleza en su conjunto creada por Dios, cuya bondad es en definitiva indestructible y a la que bien se puede aplicar la palabra del poeta: «Naturam expellas furca, tamen usque recurret» (Horacio, Ep. X 24). Antes de que la naturaleza se eche a perder por completo, desaparece el animal individual.

c) La Iglesia en sentido católico no es simplemente, sin embargo, una comunidad religiosa que tenga que ver con lo «santo», sino una comunidad de forma absolutamente singular: se funda en el misterio del Creador que dirige el mundo y la historia universal, en el misterio del Padre y Señor de todos los hombres, que se hizo hombre en Jesús de Nazaret, el Mesías de la antigua alianza y fundador de la nueva alianza con Dios, que es cabeza de la Iglesia y que con su Espíritu Santo es mediador de todos los hombres ante el Dios y Padre viviente. La Iglesia es una comunidad en este mundo, que en su esencia más íntima sigue siendo un misterio de fe absoluto, porque el origen y fundamento de esa comunidad es el Dios trino y su acción y ser históricos en Cristo y su Espíritu en este mundo. Sólo cuando se reconoce y acepta con fe al Dios totalmente otro (absoluto y trascendente) en el mundo como creación suya, al Dios absolutamente supratemporal (eterno) como señor, conductor y juez de nuestra historia humana, como al histórico «Dios con nosotros» (= *Immanuel:* Is 7,14), cuando se le acepta como el fin último y absoluto del hombre y del mundo entero (cf. 1Cor 15,28), sólo entonces se puede vivir y entender por completo a la Iglesia de Cristo en este mundo.

d) Detrás de todas las dificultades para entender a la Iglesia está hoy la crisis de la actitud fundamental humana que se plantea el pensar, querer y obrar, la concepción humana del mundo y de sí mismo, al hombre como persona, al ser y lo absoluto, en una visión y comprensión de conjunto, cuestiones objetivas y existenciales que antes se habían planteado en la llamada «meta-física» y buscado una respuesta adecuada a esa visión de conjunto. La pérdida del «medio» desde el que se divisaba la *coincidentia oppositorum* (Nicolás de Cusa), la pérdida del «espíritu del todo» (Julius Langbehn, el «Rembrandt alemán»), en el que se sostenían las tensiones fundamentales de la existencia personal, y sobre todo las tensiones entre fe y ciencia, entre reservarse y donarse, esas pérdidas han arrebatado el terreno a una sana metafísica.

Mas no se puede ignorar tampoco que ciertos planteamientos mentales, decisivos y atinados, de la edad moderna, así como los progresos consiguientes en el conocimiento y dominio técnico del mundo han destruido algunos elementos estructurales y básicos de la metafísica antigua, y que la metafísica nueva, que tiene en cuenta la nueva imagen del mundo, todavía no está desarrollada. Es eso sobre todo lo que conduce a la crisis general de la fe y del pensamiento creyente de nuestro tiempo y la causa de algunas concepciones falsas tanto en el «secularismo» como en el «antropocentrismo» de nuestros días. Y todo ello influye decisivamente en la cuestión de la concepción teológica de la Iglesia (cf. E. Przywara, *Gesammelte Schriften,* t. 3, Einsiedeln 1962; W. Struve, *Philosophie und Transzendenz,* Friburgo de Brisgovia 1969; J. Salaquarda [dir.], *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus,* Berlín 1971; E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik* [dtv 4105], Viena 1958; Munich 1972; J. Möller, *Vom Bewusstsein zu Sein,* Maguncia 1962; K. Saur, *Transzendenz als Wirklichkeit,* 2 vols., Hamburgo 1965-1973).

2. *La fundamentación de las formas de «comunidad»*

Como ya hemos indicado repetidas veces, es necesario sobre todo tener una concepción filosófica natural del peculiar objeto de conocimiento que es la «comunidad», para poder entender rectamente a la Iglesia como forma comunitaria singular. Para la

comprensión ontológica de todas las formas sociológicas es imprescindible comprender y coordinar al menos tres puntos de vista en esta realidad: *a)* la fundamentación de esa comunidad, *b)* la realización de esa comunidad a través de sus miembros, y *c)* la propia estructura comunitaria que se desarrolla desde ahí (cf. D. von Hildebrand; K. Mannheim habla aquí de fundación, planificación y administración; A. Weber se refiere a las esferas social, civilizadora y cultural).

a) La fundamentación de comunidades humanas responde a la estructura esencial de las personas humanas que forman esas comunidades, por lo que es muy compleja. Una auténtica fenomenología de las comunidades, que se funde en la observación y la experiencia, debe mencionar un gran número de factores comunitarios constitutivos: elementos naturales, que operan en el hombre, sin que él tenga conciencia de tal operatividad (cf., por ej., los factores biológicos, psicológicos e histórico-culturales como fundamentación de la familia: las relaciones madre-hijo, las tradiciones familiares; cf. M. Scheeler, *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, Buenos Aires 1957). Hay que mencionar, además, una multitud de valores, que se dejan sentir a través de la experiencia humana (vivencia valorativa), aunque el hombre no tenga conciencia refleja de los mismos. Aquí entran los valores, que se viven y se han formado en la comunidad y en la historia humanas, y que en consecuencia están condicionados sobre todo por el destino.

Según el sentido literal, «sociedad» es una comunidad de personas que crecen y conviven en un espacio común, compartiendo penas y alegrías. El dolor en común, las luchas en común, las fiestas y las alegrías comunes atan y unen. No se puede ignorar ciertamente que tanto los elementos naturales como los axiológicos, forjadores de comunidades o sociedades, están sujetos a fuertes cambios. A esos cambios contribuye decisivamente, ante todo, el problema generacional: la juventud, que ha de separarse de las viejas comunidades para fundar otras nuevas y propias, condicionadas a su vez por la naturaleza y por la historia, se enfrenta a la generación anterior; incluso antes de haber entendido sus comunidades y fundamentaciones, oponiéndole nuevas ideas e ideales nuevos, en los cuales y por los cuales se hace valer a sí misma y se independiza. Eso requiere que, al lado de los elementos

naturales y *axiológicos*, fundamentadores de la comunidad, se reconozcan y admitan también unas *fundamentaciones personales* de las comunidades humanas, mediante el esfuerzo, los intereses, el entusiasmo humanos, la acción creativa y la entrega personal (cf. M. Buber, *Ich und Du*, t. I. de *Werke*, Munich 1962, p. 77-170; versión castellana: *Yo y tú*, Nueva Visión, Buenos Aires 1968; J. Lotz, *Ich-Du-Wir*, Francfort 1968; D. von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*, GWIII, Ratisbona 1971). Es sobre todo desde tales fundamentaciones generales desde las que hemos de entender la familia, el clan, el pueblo, la nación.

b) La fundamentación personal, a la que acabamos de referirnos, sólo se hace patente y eficaz en un segundo momento, que es capital para el ser de la comunidad: en la libre realización humana de las relaciones comunitarias a través de los individuos. La vida comunitaria como realización vital no es mera consecuencia de unos factores constitutivos de la comunidad; el hombre no es sólo un producto de la sociedad o de la cultura; más bien tiene que poner personalmente en marcha los factores decisivos que fundamentan la comunidad. Realidades comunitarias. Y aquí hay que mencionar sobre todo el trato, la camaradería, la amistad y, de manera especialísima, el noviazgo y el matrimonio. Esas estructuras comunitarias viven de que la comunidad adquiera cada vez mayor conciencia de las realidades y valores en que se fundamenta, las afirme amorosamente y las lleve a la práctica en la actuación comunitaria. Por ello sólo entiende esas comunidades personales quien vive para ellas; sólo puede beber de su riqueza personal, quien lucha a favor de las mismas y está dispuesto a sacrificarse en el empeño. La libertad del espíritu es más importante que la disposición de la naturaleza. La comunidad de sangre es mucho más débil que la comunidad de ideas y de amor.

c) Las formaciones comunitarias, que tienen un valor como realidades que están por encima y fuera del individuo, y que no sólo requieren y exigen al hombre sino que también lo sostienen y forman, resultan a su vez muy complejas de acuerdo con las condiciones mencionadas. Común a todas ellas es que las relaciones mutuas de los miembros de tales comunidades están determinadas por unas reglas institucionalizadas (reglas de juego); que

no sólo aparecen dadas por los propios miembros sino sobre todo por el fundamento y fin de la comunidad en cuestión.

En primer lugar hay que distinguir esas comunidades por el número de los miembros que las forman. Existen comunidades que por principio son bipersonales, como ocurre en la genuina amistad y especialmente en el matrimonio. La mayor parte de las comunidades humanas son pluripersonales; sobre todo aquellas que se fundan en valores económicos, sociales, culturales y políticos (asociaciones, sindicatos, partidos y demás comunidades con un objetivo práctico). Omnipersonal, es decir, una sociedad que abrace a todos los hombres, sólo lo es el genuino humanismo como conocimiento de la unidad de la humanidad, en la medida en que representa una comunidad (afirmando, por ej., los derechos humanos), y no es sólo una idea o un ideal. Aquí hay que contar también en sentido estricto a la Iglesia, cuando no se entiende simplemente como una comunidad jurídica institucionalizada, sino como una comunidad con un objetivo misionero y de amor, de lo que hablaremos más tarde.

Como en toda comunidad humana no sólo cuentan unas determinadas reglas de conducta (las reglas de juego de la comunidad), sino también un orden y una autoridad establecidos (instituciones), pueden a su vez establecerse diversas formas de sociedad. Baste mencionar aquí la autoritaria *sociedad de castas* (como se dio en la antigüedad y como hoy sigue siendo una realidad todavía principalmente en la India); las diferentes formas de *sociedad corporativa* (como las que se dieron en la edad media con los oficios y gremios y que fueron fundamentales hasta la época moderna), así como, finalmente, la *sociedad clasista* condicionada por la producción (sindicatos) de nuestro tiempo.

No es posible una sociedad humana sin autoridad; hasta la denominada democracia tiene que darse a sí misma unas autoridades, aunque pueda enfrentarse a las mismas con ayuda de sus reglas de juego sociales. La sociedad sin clases, postulada por el marxismo, hasta ahora nunca se ha hecho realidad en ninguna parte; peor aún, en la mayoría de los casos sólo aparece como el «absolutismo de un partido».

En nuestro tiempo los problemas que aquí discutimos afloran muchas veces en el enfrentamiento de Estado y sociedad. «Estado» significa una estructura firme, configurada a lo largo de la historia por un poder y un ordenamiento jurídico, mientras que

la «sociedad» se dirige a los diversos grupos de vida comunitaria, en los que se cultivan y hacen realidad los diferentes valores de la sociedad humana en la historia de la humanidad. Frente a esas dos realidades las más de las veces el elemento personal sólo actúa a través de una «formación minoritaria» (cf. D. von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, Augsburgo 1930, t. IV de GW). En nuestro intento por entender rectamente a la Iglesia como comunidad será de gran importancia la adecuada comprensión de las fundamentaciones naturales o sobrenaturales, de las realizaciones necesarias y de los valores y realidades que en ellas se fundan, así como el mostrar, en la medida de lo posible, la peculiar forma social de la Iglesia en el campo natural como objeto de fe.

3. *Tentativas concretas por definir la «Iglesia»*

Antes de desarrollar la visión dogmática de la Iglesia bueno será referirse a los intentos que se han hecho por parte de otras disciplinas, dentro de la teología, para explicar la «Iglesia». Para ello hay que establecer desde el comienzo que la Iglesia en la «teología» (como ciencia de la fe) ha de considerarse tanto, y esencialmente, desde la fe revelada como desde la experiencia humana; es decir, considerarla a la vez como realidad sobrenatural y natural, como obra de Dios en manos humanas; lo cual no es posible para una pura ciencia experimental intramundana como es la sociología, en que la Iglesia sólo se entiende como una realidad intramundana y social de comunicación y actuación; y ello desde su efectividad en la humanidad organizada del presente. Por eso hasta hoy no se ha podido encontrar un denominador común entre la concepción teológica y la sociológica de la idea de Iglesia. La sociología puede evidenciar actitudes deficientes en la conducta intraeclesial, mas no puede proporcionar ningún concepto válido de Iglesia (cf. Kaufmann, *Kirche begreifen: Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Friburgo de Brisgovia 1979; F.H. Tenbruck, *Kritik der planenden Vernunft*, Friburgo de Brisgovia 1972).

a) Hay que mencionar ante todo la tentativa de la *ciencia de las religiones*, que ve en la Iglesia un caso especial de las forma-

ciones comunitarias religiosas en general, e intenta definirla con sus métodos fenomenológicos, históricos y comparativos. Cuando no es así, como en la ciencia liberal de las religiones —en que se niegan las realidades sobrenaturales que sólo pueden experimentarse por la fe, hasta la misma autorrevelación de Dios y su humanización en Cristo—, dicho método conduce a ciertas afirmaciones importantes, aunque ya no sea posible la definición ontológica de la Iglesia. Sin embargo es importante que el vocablo «Iglesia» sólo se emplee en las diferentes confesiones de la religión cristiana (cf. O. Schreuder, *Gestaltwandel der Kirche*, Friburgo de Brisgovia 1967; H. Hoefnagels, *Kirche in veränderter Welt*, Essen 1964; K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance* [HB 446], Friburgo de Brisgovia 1972).

b) La consideración *histórico-eclesial* nos lleva decididamente aún más lejos, por cuanto que no sólo desarrolla la manifestación intramundana y sociológica, sino que además intenta exponer la formación y el acontecer de la Iglesia desde su misterio y desde la concepción creyente del mundo (cf. J. Lotz, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, 2 vols., Munich [21]1962-1964).

c) El viejo método apologético *(teología fundamental)* llegó más lejos todavía en muchos aspectos en la medida en que, para rechazar las falsas concepciones sobre el fenómeno de la Iglesia, procuraba entenderla desde dentro (método analítico) a la vez que intentaba fundamentar esa concepción profunda mediante una interpretación, próxima a la dogmática del ser de la Iglesia en el mundo, haciendo hincapié sobre todo en las llamadas «propiedades» (una, santa, católica y apostólica); lo que era un método sintético (cf. K. Adam, *La esencia del catolicismo*, ELE, Barcelona [12]1949; A. Rademacher, *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft*, Augsburgo 1931; H. Petri, *Die Kirche als Thema der Fundamentaltheologie*, en ThGl, 69 4/1979, 376-394).

d) El *derecho canónico* en su redacción anterior a 1983, que se caracterizaba por la incorporación del derecho romano a la práctica jurídica eclesial, consideraba más bien a la Iglesia como una institución organizada y autoritaria en el sentido de un Estado. La verdadera estructura social de la Iglesia deberá expre-

sarse más claramente mediante la acomodación del viejo derecho canónico a las nuevas formulaciones del Concilio Vaticano II (cf. M. Kaiser, *Die Einheit der Kirchengewalt*, Munich 1956; J. Listl, GnkKR). Sin embargo hay que decir desde el comienzo que el derecho canónico siempre ha tenido muy en cuenta «el conjunto» de la Iglesia; en sus declaraciones sobre «personas y cosas» contempla tanto la estructura salvífica interna como la estructura real externa y, justamente, mediante unas decisiones jurídicas pone de manifiesto y hace compatibles las tensiones entre el orden divino y el ordenamiento temporal en la Iglesia.

e) La *teología dogmática* tiene el cometido de ahondar cada vez más y comprender mejor la esencia de la Iglesia a partir de la revelación, de las autoafirmaciones de la Iglesia en el curso de la historia y desde la fe viva del presente eclesial, que ha conducido en el concilio a una nueva exposición de lo que la Iglesia piensa de sí misma; tiene también la tarea de definir con mayor precisión su esencia sobrenatural, que ya en la revelación del AT aparecía concretamente como «el pueblo de Dios», llamado y guiado por él, y que en el NT se define como «cuerpo de Cristo» y como «templo del Espíritu Santo».

Mas no se puede ni debe pasar por alto que todo lo sobrenatural en este mundo siempre ha de entenderse en conexión viva con lo natural de cada momento, sin que haya de surgir una imagen ideológica e irreal de la realidad histórica. Lo cual comporta desde luego especiales dificultades en la comprensión de la Iglesia. En ella Dios confía su propia obra y hasta se confía él mismo en manos de unos hombres pecadores, que no sólo cometen sus faltas y crímenes personales, sino que además, con necedad y malicia, intentan refrendar su conducta con la palabra y el mandato de Dios. Con lo cual frecuentemente al escándalo de la cruz se suma el escándalo de la debilidad y malicia humanas como un estorbo para la «credibilidad de la Iglesia en este mundo».

4. *La Iglesia como misterio de fe*

Pese a todo es sólo «la fe» la que abre el verdadero acceso a la comprensión católica de la Iglesia, por cuanto que la Iglesia —aunque viva en este mundo y a la manera de este mundo, aunque sea un objeto de la experiencia humana, de la ciencia histó-

rica y sociológica — es una realidad sobrenatural, otorgada y sostenida por Dios, aunque no en el mismo sentido en que Cristo es cabeza de esa misma Iglesia. Aunque personalmente Cristo haya vivido como hombre de este mundo y conforme a este mundo, era Hijo de Dios, no sólo a partir del bautismo ni desde que se hizo patente con su exaltación después de la muerte, sino más bien de un modo esencial como el Logos preexistente, que se hizo hombre en él, con la realidad personal Dios hombre.

Tampoco la Iglesia es sólo lo que de ella aparece en este mundo; en ella más bien está presente y operante el Señor resucitado con su Espíritu Santo; aunque eso quede oculto a la visión natural. La Iglesia no es Cristo; pero Cristo está en ella, y sin Cristo no es Iglesia en sentido pleno (cf. Col 1,18; Ef 1,22s). Por ello desde Justino y Tertuliano se nombra a la Iglesia en la confesión de fe apostólica como objeto de fe, mediante la fórmula: «Creo en la Iglesia santa.» Pero ¿qué contiene esa proclama del credo?

a) En nuestro tiempo esa afirmación aparece muchas veces sólo en el sentido de que la Iglesia es objeto de fe y no sólo de la experiencia y de la comprensión humanas. Esto responde, por ejemplo, al hecho de que Teodoro de Mopsuestia, hacia el 390, ya no hablara en su credo de «creemos en» (πιστεύομεν) sino de «confesamos» (ὁμολογοῦμεν) un solo bautismo, una Iglesia, santa, católica, etc. (cf. DS 51). Claramente se distingue ahí la «fe religiosa» en Dios Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, de la «fe confesional» en los bienes salvíficos otorgados por Dios, como la Iglesia, el bautismo para el perdón de los pecados y la promesa de la vida eterna (cf. H. de Lubac, *Meditación* [1954] 23-29 de la ed. alemana).

b) Para poder emitir un juicio sobre la forma de esa «fe», es necesario echar al menos una rápida ojeada al desarrollo de esta sección en la confesión de fe (cf. al respecto C. Eichenseer, *Das Symbolum Apostolicum beim hl. Augustinus,* t. IV de *Kirchengeschichtliche Quellen und Studien,* St. Ottilien 1960, 357-377). Ya a comienzos del siglo II se amplió la fórmula trinitaria del bautismo, en el símbolo bautismal, con la afirmación sobre «el perdón de los pecados por el bautismo en la Iglesia para vida eterna». Ahí aparece por primera vez la Iglesia como «el lugar y espacio» en que el hombre se encuentra con el Dios trino y, por ende, con su salvación. Tertuliano llama incluso a la Iglesia «cuerpo» del Dios trino *(Bapt.* 6,2,11-14; *Chr.* I 282; cf. E. Benz, *Adam, der Mythos vom Urmenschen,* Munich - Planegg 1955). Después, y siempre según la acentuación del tema, la Iglesia aparece como el *espacio* «en el que nosotros» creemos en el bautismo, la remisión de los pecados y la vida eterna (cf. DS 60: *Const. Ap.)* o como el *lugar* «en el que Dios trino» produce todo eso con su Espíritu (cf. DS 62 y 63: *Const. Eccl. Aegypt.)* o bien, en la redacción romana, como *medio* «por el que» Dios trino opera (cf. Hipólito y la liturgia en Aquileya hasta el s. V).

El pretexto para esa ampliación de la fórmula bautismal en el símbolo del bautismo pudo haber sido la lucha contra las sectas gnósticas en el s. II (cf. Ireneo, *Adv. haer.* I, 2: Harvey I, 90s). Todavía Cirilo de Jerusalén († 386) explica en una prédica bautismal (n.º 18, cap. 26: PG 33, 1048-1050) que el neófito, mediante ese «Yo creo en la Iglesia santa», es exhortado a «permanecer fiel para siempre» no en las sectas heréticas, sino en la Iglesia una, santa y católica «en la que ha renacido»; y la llama «la madre de todos nosotros, como es también la esposa de nuestro Señor Jesucristo, el Hijo unigénito de Dios». En ella están, como en su casa, todos los dones y virtudes, «porque Dios ha establecido la paz como sus fronteras» (cap. 27). De modo parecido vuelve a expresarse Agustín (cf. *Sermo* 267,3 [cf. BAC, 53, p. 395ss]; 268,2: PL 38,1231s). La fórmula de esa afirmación en el símbolo bautismal sonaba así: «Nosotros creemos en la Iglesia» (εἰς τὴν ἐκκλησίαν) sobre todo en Oriente (cf. DS 46: Atanasio), que en la época siguiente identificó cada vez más Iglesia y reino de Dios. Pero también en Ambrosio, Prisciliano y Agustín persiste la fórmula *Credo in ecclesiam,* hasta que con Rufino (cf. *Symb.* 36: PL 21,373 A y B) desaparece la preposición *in* (cf. DS 150: *Missale Romanum;* D. 86; Tomás de Aquino, ST II-II, q. 1, a. 9 ad 5; *Cat. Rom.* BAC 158, Madrid 1956, parte 1.ª, cap. IX, pág. 206ss). La formulación de ese símbolo en el concilio de Constantinopla de 381 (cf. DS 150) hace hincapié en la diferencia de la forma de fe dentro de esa confesión, cuando expresa la fe en las tres personas divinas y también en la Iglesia con el «Nosotros creemos» (πιστεύομεν) — como una fe religiosa —, mientras que el bautismo para el perdón de los pecados aparece como objeto de la fe confesional (ὁμολογοῦμεν), y la resurrección y la

vida eterna se caracterizan como la meta de nuestra **expectación** creyente (προσδοκῶμεν).

c) La respuesta acerca de la forma especial de la «fe en la Iglesia» depende fundamentalmente de la misma concepción de la Iglesia. Como marco especial de la acción salvadora divina en este mundo y de la suprema esperanza escatológica para los cristianos (la nueva Jerusalén: Ap 21), como columna y fundamento de la verdad (cf. 1Tim 3,15) y como madre nuestra (cf. Gál 4,26), es el *universale sacramentum salutis* (LG 48), que ciertamente reclama una fe más personal que, por ejemplo, el sacramento objetivo del bautismo y la promesa de la vida eterna. Cabría preguntar si con la expresión *sacramentum* se indica algo más que el signo visible en este mundo o algo más que la eficacia salvífica invisible a través de dicho signo. Pero también cabría preguntar si la sacramentalidad de la Iglesia habría que entenderla en el sentido de un sacramento que sólo consiste en nuestra realización *(praxis;* por ej. la penitencia) o más bien en el sentido del sacramento eucarístico, que por sí mismo es un «bien digno de adoración», o, finalmente, en el sentido del «matrimonio» como estado sacramental (teoría práctica). ¿No vale también esto para la Iglesia como «cuerpo de Cristo», cuya cabeza es el propio Cristo (cf. Col 1,18; Ef 1,22s)? En cualquier caso la «fe en la Iglesia» ha de entenderse en un sentido específico cristiano como «fe salvadora», «que capta y reconoce como gracia la obra salvadora de Dios operada en Cristo» (Bultmann, ThW VI, 209).

No se puede entender correctamente a la Iglesia sobre la tierra sin ver, a la vez, en ella al Señor, que está presente por la palabra, el sacramento y el ministerio. Por ello ya el concilio de Toledo del 693 desarrolla explícitamente en su símbolo de fe (DS 575) lo que después formulará de manera «más exclusiva» el Decretum pro Jacobitis en Florencia, el año 1442 (DS 1351; D 714), diciendo que «fuera de la Iglesia no hay salvación». El concilio Vaticano II así como el credo privado del papa Pablo VI han expresado esta verdad en sentido «inclusivo» y no «exclusivo»: toda la salvación llega a través de la Iglesia de Cristo, que por ello hay que abrazar con una fe personal y afirmarla con amor.

d) Con esta cuestión acerca de la fe en la Iglesia hay que reflexionar asimismo sobre el problema que hoy se plantea con la

«crítica a la Iglesia» (cf. bibl. del § 1,1). En su libro *War ist Kirche?* (HB 376, Friburgo de Brisgovia 1967, p. 35s), H. Küng presenta el punto de vista de la juventud, que Schelsky ha llamado «la generación escéptica», cuando escribe: «La Iglesia puede ser para uno objeto de admiración, como para otro objeto de escándalo o al menos de crítica — desilusionada o malhumorada, triste o amarga —... Al igual que se puede admirar la Iglesia y no pertenecer a ella, también se la puede criticar y pertenecerle.» Es una actitud que justamente ha sido calificada como un «fenómeno psicosociológico». Desde luego que no se puede calificar de «indiferente» esa postura ante la realidad cristiana, que en el caso de la fe en la Iglesia también debemos llamar «fe religiosa». Las actitudes psicológico-sociológicas han de ponerse en tela de juicio y hay que empezar por aclararlas frente a las realidades captadas y abrazadas por una fe personal, si es que tales realidades no han de convertirse para el hombre en «realidades aparentes». La conducta psíquica ha de subordinarse a las ideas y decisiones personales.

El camino para montar una comunidad, en la cual y de la cual vive esencialmente el hombre, no se puede hacer con una crítica en que actúan la desilusión y la amargura. Junto al trabajo positivo en favor de la Iglesia sólo puede tener un efecto edificante el sufrimiento personal por los fallos de esa comunidad. Quizás también esto haya que sacarlo de la cruz de Cristo.

Aquí habría que recordar una vez más las *Reglas para sentir con la Iglesia,* de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola (n.º 352-371) que, aunque en fórmulas propias de la época, señalan siempre una dirección válida, y aunque las reglas 1-13 hayan de someterse a crítica, como las reglas 14-17 representan a su vez un enfrentamiento crítico a la doctrina tomista de la gracia (cf. sobre todo ello G. Switek, S.I., *Discretio spirituum,* en ThPh 47 [1972] 36-76; DSAM III, 1222-1291; Conc. XIV [1978], III, 503).

§ 2. La fundamentación del concepto de Iglesia en la revelación del AT y del Nuevo

J. Stenzel, *Sinn-Begriff-Bedeutung-Definition,* Darmstadt 1958; HWPh I (Darmstadt 1971): *Analogie,* 913-921; Pauly-Wissowa V (1905): *Ekklesia,*

2163-2200; Haag, DB [8]1981: *Iglesia*, 878-888 (bibl.); *Alianza*, 47-54 (bibl.); G. Krinetzki, *Der Bund Gottes mit den Menschen nach dem AT und NT* (Welt d. B. 15) Düsseldorf 1963; N.A. Dahl, *Das Volk Gottes*, Darmstadt [2]1963; Kirche, *Volk Gottes*, Stuttgart 1961; R. Bäumer - H. Dolch (dirs.), *Volk Gottes*, Friburgo de Brisgovia 1967; V. Hamp, *Das Hirtenmotiv im AT*, en: *Festschrift Kard. Faulhaber*, Munich 1949, 7-20; N. Cavatassi, *De munere pastoris in NT*, VD 29 (1951) 215-227; 275-285; O. Kiefer, *Die Hirtenrede* (SBS 23), Stuttgart 1967; Bauer, DTB, *Pastor* (775-778); R. Schnackenburg, *Die Kirche im NT* (QD 14), Friburgo de Brisgovia 1961; L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivante Saint Paul*, París [3]1965; Pauly-Wissowa XVII (1937): *Öl. Ölbaum*, 1898-2022; 2454-2474; Haag, DB [8]1981: *Vino*, 2040ss; R. Boris, *Der wahre Weinstock (Joh 15,1-10)*, Munich 1967; J. Ratzinger, *La Iglesia en la piedad de san Agustín*, p. 30-57 de PD, Herder, Barcelona 1972; J. Pfammatter, *Die Kirche als Bau* («Analecta Gregoriana» 111), Roma 1960; Esposa: cf. las obras de Welsersheimb y Riedlinger citadas en § 3; *Mater ecclesia:* cf. las obras de H. Rahner y B. Senger citadas en § 3; Cuerpo de Cristo: cf. las obras de E. Mersch citadas en § 3; A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des hl. Paulus*, Munster 1928; id., *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster 1937; H. de Lubac, *Corpus mysticum, Études sur l'origine de les premiers sens d'expression*, RScRel 1939, 25ss; id., *Corpus mysticum, L'Eucharistie et l'Église au Moyen-Âge*, Aubier - Montaigne, París; F. Jürgensmeier, *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik*, Paderborn [5]1935; S. Tromp, *De navitate ecclesiae ex corde Jesu in cruce*, Roma 1933; id., *De Spiritu Sancto anima corporis Christi*, Roma 1931; F. Malmberg, *Ein Leib, ein Geist*, Friburgo de Brisgovia 1960; H. Schlier, *El tiempo de la Iglesia*, Taurus, Madrid; id., *Besinnung auf das Neue Testament*, Friburgo de Brisgovia 1964; id., *Das Ende der Zeit*, Friburgo de Brisgovia 1971; *Kirche und Bibel*, en *Festschrift für Bischof E. Schick*, Paderborn 1979.

Reflexiones previas: Lo que es la Iglesia hemos de empezar por sacarlo de las Sagradas Escrituras del AT y del NT. Ahí se expone la autoconcepción creyente de la realidad que llamamos Iglesia, en su devenir histórico, a la vez que aparece cómo esa Iglesia, que así se entiende a sí misma, se ha formado según su propia concepción como una realidad histórica. La imagen histórica de la Iglesia en cada época, pero especialmente la de hoy, ha de volver a orientarse por el modelo eclesial que surge de la Escritura. Y en esa búsqueda del modelo bíblico de la Iglesia hay que anotar tres hechos.

1. La *Sagrada Escritura* es una colección de escritos de diferentes épocas, y esos diferentes escritos reflejan en sus distintas partes históricas, proféticas y parenéticas la concepción creyente

del mundo y del hombre que tuvieron sus respectivos autores y también sus diferentes épocas. Mas no se puede pasar por alto que los escritos del AT son, ante todo, la literatura nacional del antiguo pueblo de Israel, mientras que los escritos del NT representan desde el comienzo unos escritos de la Iglesia supranacional. Sin embargo esos escritos del AT y del NT forman para el cristiano un todo unitario que en su cambiante historia se ha reunido por su orientación a Dios, único creador y señor de la historia y redentor de los hombres en Cristo, su Hijo, y por el ministerio docente de la Iglesia. Sólo la panorámica histórico-salvífica de esas afirmaciones, condicionadas por el tiempo acerca del pueblo de Dios veterotestamentario y neotestamentario en su respectiva situación y organización abre la vista para descubrir lo que nosotros llamamos Iglesia (cf. Ef 1,3-14).

2. *La palabra* que se utiliza en la Escritura para designar a la *Iglesia, ecclesia,* aparece repetidas veces en el NT. Para comprender su realidad conviene partir no tanto del *concepto verbal* cuanto de las *imágenes objetivas* e históricas en los diferentes escritos. Formalmente la imagen es menos fuerte que el concepto, pero es más rica y plena de contenido, y explica y puede expresar la única realidad viva bajo el cambio de los fenómenos históricos.

3. De acuerdo con la peculiaridad oriental en el empleo de las imágenes, varios conceptos metafóricos pueden entenderse en una relación objetiva más estrecha, de modo que puedan pasar por modelos o figuras y proporcionar elementos estructurales para una adecuada representación modélica. Establecer y desarrollar esas representaciones teológicas en las afirmaciones de los escritos del AT y del NT referidas a la Iglesia ha de constituir hoy una tarea importante para una eclesiología que quiera acomodarse a la Escritura.

Mas antes de entrar en el estudio detallado de esos conceptos verbales, objetivos y modélicos, y sobre todo antes de analizar el nombre mismo de Iglesia, permítasenos señalar a grandes rasgos cómo durante la vida terrena de Jesús se fue forjando la preparación de esa realidad «Iglesia», que sólo sale a la luz en su independencia terrena y con la fuerza vital de Dios en la fiesta de pentecostés, cincuenta días después de la muerte redentora y diez días después de la ascensión de Jesús al cielo, convertida ya en una

realidad eficaz, como nos relatan los Hechos de los apóstoles (cap. 2).

a) *Fundamentación de la Iglesia en el acontecer de Jesús*

1) Desde el comienzo de su ministerio público Jesús de Nazaret se encuentra en medio del gran movimiento mesiánico de su pueblo. Hace que el predicador del desierto, Juan (su primo), le bautice en el Jordán con el bautismo de penitencia, como signo de su entrada en el inminente «reino de Dios». Tras la decapitación de Juan, abandona Judea y se encamina hacia Galilea (Cafarnaúm), a fin de predicar allí, como antes lo hiciera el Bautista junto al Jordán: «Convertíos, porque el reino de los cielos (= el reino de Dios) está cerca» (Mt 3,2; 4,17; Mc 1,15). El reinado mesiánico y escatológico de Dios (βασιλεῖα τοῦ θεοῦ), que el pueblo de Israel en aquella época de tribulación política bajo el dominio romano esperaba como una liberación política, se convierte también en el tema fundamental de la predicación de Jesús. Pero el contraste humano entre el ascético Bautista y el hombre humanísimo que es Jesús (cf. Lc 7,33s; 7,28), se hace también patente en la concepción del nuevo «reino de Dios». Lo decisivo, no obstante, es que Jesús proclama el reino escatológico de Dios como algo que ha llegado ya con su misma persona (Lc 11,20). Sus obras habrán de probar que él es el Mesías, como se pone de relieve una y otra vez sobre todo en los discursos del cuarto evangelio (Jn 10,22-30; 14,1). Llama a Dios, a Yahveh, su «Padre», forma una sola cosa con ese su Padre, y por ello en su persona llega el reino de Dios a este mundo. Por eso es el nuevo Moisés (cf. Mt 5,21s) y es más que el prometido hijo de David (cf. Mc 12,35ss). De ese modo la expectación mesiánica del reino de Dios la refiere Jesús a su propia persona.

2) Como los profetas del AT y como los rabinos de su tiempo, Jesús reúne a su alrededor alumnos y discípulos. Lucas refiere de setenta y dos discípulos (Lc 10,1), como Moisés estaba ayudado por setenta ancianos. Siguen a Jesús, al menos hasta la multiplicación de los panes (Jn 6,66), y de entre ellos elige a doce (Mc 3, 13-19 par.), a los que llama apóstoles (Lc 6,13) y a los que envía a predicar (Lc 9,1-6). Tras el denominado «giro o crisis galilaica», en que con motivo de la multiplicación de los panes (cf. Jn 6) muchos de sus seguidores, incluidos algunos de los discípulos, le abandonaron, Jesús instruye de manera especial a los doce, vaticinándoles por tres veces su pasión y su resurrección (cf. Mc 8, 31; 9,30ss; 10,32ss par.). Marchan con él hasta que, al ser aprisionado, le abandonan. En aquellos doce estaba simbolizado y constituido realmente el nuevo pueblo de las doce tribus, la Iglesia como el «nuevo Israel» (Gál 6,15s). Jesús promete a Pedro que se convertirá en el fundamento, en el administrador del nuevo templo de Dios, la Iglesia (Mt 16,18s); y, una vez resucitado, le confía todo su rebaño (cf. Jn 21,15ss). En todas estas expresiones metafóricas se manifiestan y cumplen unas promesas veterotestamentarias, como veremos más tarde.

3) El compendio de su obra vivificadora, y con ello el cumplimiento de toda la historia de la salvación del AT, se hace patente en la última cena, que Jesús celebra con los doce (cf. Mc 14, 12-26; par.). En ella se compendia, como en un acto cúltico singular, la pascua y juntamente el nuevo éxodo (Éx 12), el pacto de alianza (Éx 24) y su cumplimiento en la alianza nueva (Jer 31,31-34), así como el misterio del siervo de Dios del Deuteroisaías (cf. los poemas del siervo de Yahveh, especialmente Is 42, 49, 50 y 52s), que asume sobre sí los padecimientos y la muerte en favor del pueblo, y que en recompensa es exaltado por Dios.

Pero ese acontecimiento cristológico es el contenido de la predicación apostólica así como de los signos sacramentales del bautismo y de la eucaristía, y presenta a la Iglesia, fundada y fundamentada en los mismos, como el acontecer salvador de la nueva alianza, como el espacio espiritual del nuevo pueblo de Dios. Lo que en la vida terrena de Jesús se ha establecido y otorgado para los tiempos eternos sale a la luz para el mundo el día de pentecostés, cuando después de la predicación de los apóstoles, especialmente de Pedro, se bautizaron tres mil personas, y surgió así la nueva comunidad de hombres, misteriosa y de salvación que hoy llamamos Iglesia (Act 2,1.41.46).

Queremos acercarnos al misterio de esa Iglesia, reflexionando un poco sobre los nombres, las imágenes objetivas y las figuras que la revelación de la Escritura emplea para designar a esa comunidad.

b) *La palabra «ecclesia»*

El primer punto de partida para establecer el concepto eclesial de la Biblia ha de ser la palabra clave del NT *ecclesia* (ἐκκλησία), analizando después los correspondientes conceptos me-

tafóricos y modelos de la Escritura. La palabra *ecclesia* (cf. Haag, DB [8]1981, 878-888; K.L. Schmidt en ThW III [1938] 502-539) aparece 114 veces en el NT, de las cuales 65 en Pablo, 23 en los Hechos de los apóstoles, 20 en el Apocalipsis, 2 en Mateo (falta en Marcos, en Lucas y en el Evangelio de Juan), y designa tanto a la Iglesia en su conjunto (cf. Ef 1,22; Col 1,18; Gál 1,13; 1Cor 15,9) como a las comunidades locales (por ej. los comienzos epistolares de 1Cor 1,2; Ap 2,1.8.12, etc.) y las distintas comunidades domésticas (cf. Flm 1,2). Ese sentido no le viene a la palabra de su origen griego, donde significa simplemente «asamblea popular». La palabra está tomada más bien de la versión de LXX, que la emplea aproximadamente un centenar de veces y casi siempre significa, como la palabra sinagoga, la comunidad cúltica o toda la comunidad de Dios congregada para el culto, la *qehal Yahveh.* No se puede demostrar una derivación etimológica de *ecclesia* = llamar de (el mundo) (cf. Agustín, *Ep. ad Rom. incoh. exp.* I, 2: PL 35,2089), en que explica *ecclesia ex vocatione, synagoga ex congregatione* y escribe: *Convocari enim magis hominibus congruit, congregari autem magis pecoribus* (cf. ThW III [1938] 533-535: ἐκκάλειν = *vocare*, citar, no llamar). Es significativo que la palabra griega (ἐκκλησία) en el s. II no se traduce en Roma por la palabra latina correspondiente (como serían *contio* o *commitia),* sino que se incorpora como un préstamo estable, quizá porque de ese modo la comunidad religiosa o creyente puede diferenciarse de la comunidad política (cuya palabra sería *contio).* El nombre de *Kirche,* que en las lenguas germánicas y eslavas ha adquirido carta de naturaleza, es a su vez un préstamo derivado de la expresión bizantina οἰκία κυριακή = casa (templo) del Señor (cf. 1Re 8,10-53; 1Cor 3,16s), cf. Kluge - Mitzka, *Etym.WB,* Berlín 1967, 370. Los pueblos germánicos en el s. VI recibieron ese nombre de Bizancio para designar a la Iglesia *(Kirche),* en la que aparecen explícitamente la gloria y la gracia de Dios.

c) *La Iglesia en el AT*

Aunque la Iglesia como creación y fundación de Jesús sólo aparece en el NT, lo que «iglesia» significa sólo puede entenderse en conexión con la historia del veterotestamentario pueblo de Dios. Los cristianos son, como los creyentes, «hijos de Abraham» (cf. Gál 3,7) (cf. F. van Teigt, *Die Geschichte der Patriarchen,* Maguncia 1963). Israel es el «olivo noble», en el que han sido

injertados los gentiles como ramas silvestres (Rom 11,17-24; 1Re 8,41-43). «Pues él (Cristo) es nuestra paz, el que de los dos pueblos (Israel y los gentiles) hizo uno, derribando el muro medianero de la separación, la enemistad, y en su carne abolió los mandamientos... para crear en él, de los dos, un solo hombre nuevo haciendo la paz, y para conciliar con Dios a unos y a otros» de manera que «por medio de él los unos y los otros tenemos acceso, en un solo Espíritu, al Padre» (Ef 2,14-16, texto citado en la «Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, Vaticano II, art. 4). Al menos dos conceptos fundamentales de la comunidad cúltica del AT son decisivos para la Iglesia: los conceptos de «alianza divina» y de «pueblo de Dios».

Ambos conceptos están íntimamente relacionados, aunque el primero sea el de *la alianza,* pues gracias a ella la comunidad de las doce tribus se convierte en pueblo, y en pueblo de Dios. Yahveh ha establecido con Israel una alianza, que como cualquier contrato humano (análogo al contrato matrimonial: Os 1-3) contiene el elemento de la reciprocidad, aunque no se haya pactado sobre la base de una declaración recíproca, sino únicamente como don de la condescendencia de Dios. Dios quiere ser el Señor de ese pueblo; es decir, no sólo el legislador y juez, sino también Señor de la guerra, el protector, la ayuda de Israel, mientras que éste debe ser su pueblo, el pueblo de Yahveh, de manera que todas las leyes y todas las promesas, al igual que toda recompensa y castigo, le lleguen a ese pueblo de parte de Yahveh. «La autoconciencia de ese pueblo es un reflejo de su fe en Yahveh» (N.A. Dahl).

Al menos en una cuádruple forma aparece esa alianza a lo largo de la historia de Israel, en su revelación divina. En las fuentes más antiguas vemos ya equiparadas la *alianza de Abraham* (Gén 15:Y) y la *alianza de Moisés* (Éx 24:E), aunque la primera es más bien portadora de la respectiva piedad personal (fe y circuncisión), mientras que la segunda es más bien el fundamento del orden ético y religioso de todo el pueblo, aunque también del social, económico y político. De acuerdo con la diferente situación cultural, el «pacto de la alianza» aparece bajo una luz distinta en las diversas fuentes (Yahvista [Y]: Éx 24; 32; Elohísta [E]; Deuteronomista: Dt 9,7-10,11; Código sacerdotal o *Priestercodex* [P]: Lev). Sólo desde la alianza divina se entiende

el pueblo de las doce tribus hebreas (cf. Act 26,6s: δωδεκάφυλον) como un pueblo único.

Entre esas formas de la alianza divina bajo Moisés aparece en el Código sacerdotal el *pacto noáquino* (cf. Gén 9,1-17), que se entiende como una alianza entre Dios y la humanidad, como un pacto de paz, en el cual no aparece el arco belicoso con flechas, sino el arco iris como signo de la paz y de la alianza (cf. Rietzler). A ello se suma, quizá ya en la misma época monárquica, como una nueva concepción de la alianza, el *pacto de Yahveh con David* y su casa regia (cf. 2Sam 7,12-16; 23,5), sobre el que se monta la «idea mesiánica», al menos en el período helenístico. En las catástrofes del exilio babilónico la fe en la alianza con Abraham y Moisés se ha hecho tan problemática para los profetas, que proclaman una «alianza nueva» (cf. Jer 31,31; 32,37-41; Ez 34, 25-31; 37,23-28; Hebr 8,6-13). En la institución de su banquete sacrificial y eucarístico como acto central del culto de su Iglesia, Cristo se ha referido —según el relato paulino (cf. Lc 22,20; 1Cor 11,25; cf. Is 52,13 - 53,12)— a esa profecía, y los apóstoles se ven a sí mismos como «servidores de la alianza nueva» (2Cor 3,6) y ven a Cristo como «el mediador de la nueva alianza» (Hebr 9,15; 12,24).

En la alianza uno de los interlocutores es Dios, y el otro lo es el *pueblo de Dios*. Desde su época nómada, Israel se entendió a sí mismo como el cumplimiento de una promesa que se había hecho a Abraham, el patriarca: «Yo haré de ti una nación grande... En ti serán bendecidos todos los linajes de la tierra» (Gén 12,1-4; cf. 17,1-8). Esa promesa se cumplió por medio de su nieto Jacob = Israel (Gén 32,29), ya que sus doce hijos (seis de Lía, su mujer; dos de la esclava de ésta, Zilpá; dos de Raquel, su mujer, y otros dos de la esclava de ésta, Bilhá: Gén 29-35), según la exposición de los libros hagiógrafos (tal vez compuestos en el período monárquico) fueron los patriarcas de las doce tribus del pueblo de Israel. El pueblo de los hebreos *(Ibrim* = hijos de Éber: Gén 10,21, *Gottes Volk. Zum Kirchenverständnis der katholischen evangelischen und anglikanischen Theologie*, dir. R. Baumer - H. Dolch, Friburgo de Brisgovia 1967 *[Festschrift für Josef Höfer]: Die ersten Auseinandersetzungen mit dem neuen Kirchenbild des 2. Vatikanums* [43 colaboraciones]), como Israel se llamó originariamente (Gén 40,15) y como le llamaron sus enemigos sobre todo en el cautiverio (Gén 31,14), siempre se denomina,

en su período histórico, Israel, tomando el nombre de su patriarca Jacob, que en la lucha junto al Yabboq fue designado por el propio Yahveh con el nombre de Israel = combatiente de Dios (cf. Gén 32,29; 35,10); apelativo del tronco que, según la antigua concepción oriental, pervive en sus descendientes, como éstos viven en su jefe ancestral (cf. Gén 25,23; 48,16; Rom 4,18s: personalidad corporativa: J. de Fraine). Israel es el pueblo de Yahveh, como se afirma con especial claridad en el Deuteronomio (cf. Dt 7,6; 14,21; 26,18, etc.). Yahveh es el Dios de Israel (cf. Dt 4,7; 32,43). El culto del pueblo va dirigido a Yahveh y la *qahal*, la asamblea de las tribus se dirige al culto, al juicio o a la guerra en el nombre de Yahveh (cf. Dt 23). De ahí que la guerra de Israel sea la guerra de Yahveh (cf. Éx 17,15s).

Sobre todo desde el asentamiento de Israel en Canaán, el derecho y la costumbre se entienden como ordenamiento de Yahveh (cf. Gén 35; Éx 24: ley de la alianza; Lev 17: ley de santidad). La historia originaria de la elección por Yahveh continúa siendo la fundamentación de la historia nacional de Israel. Moisés compendia en el Deuteronomio esa autoconcepción creyente de Israel con estas palabras: «Amarás a Yahveh, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas... Porque eres un pueblo consagrado a Yahveh, tu Dios, quien te ha escogido de entre todos los pueblos de la tierra, para que seas pueblo de su propiedad. Si Yahveh se ha prendado de vosotros y os ha elegido, no es porque seáis el más numeroso de todos los pueblos, ya que sois el más pequeño de todos ellos, sino porque Yahveh os amó, y porque quiso guardar el juramento que hizo a vuestros padres; por eso os sacó Yahveh de Egipto con mano poderosa y os rescató de la casa de los esclavos, de la mano del faraón, rey de Egipto. Reconoce, pues, que sólo Yahveh, tu Dios, es Dios: el Dios fiel que guarda la alianza y la benevolencia hasta mil generaciones para con los que le aman y guardan sus mandamientos, pero que castiga a quien le odia, haciéndole perecer personalmente» (cf. Dt 6,5 y 7,6-10). Ahí se fundamenta también el credo de Israel (Dt 26,5-10), que pronunciaba el director del culto al ofrecer el sacrificio de los animales primogénitos y todos los años en el sacrificio pascual con los que asistían al banquete (y así se convirtió en el modelo de la anámnesis, o relato de institución, en el sacrificio neotestamentario de la santa misa).

Cuando, ya en Canaán, Israel se olvidó de su Dios, Yahveh,

y se volvió a los baales, los profetas predicaron, de nuevo entre promesas y amenazas, la fe en Yahveh, el antiguo Dios de Israel. Y ahora la historia de Israel ya no aparece primordialmente como una historia tribal o como una historia nacional, sino como una singular historia de los pecados de Israel, y como historia de la punición o de la benevolencia por parte de Yahveh (historia de la salvación de Yahveh). Ya desde el comienzo, y pese a la idea de que sólo Israel había sido escogido de entre la multitud de los pueblos gentiles por Yahveh, la salvación de Dios se concibe en favor de todos los pueblos por mediación de Israel (cf. Gén 12,3: «En ti serán bendecidos todos los linajes de la tierra»; Jn 4,22: «La salvación viene de los judíos»), y explícitamente contrapone Cristo a todas las limitaciones del judaísmo tardío la verdad de la «universalidad de la salvación» a través de Israel para todos los hombres (cf. el Evangelio de Lucas).

Después del Destierro alcanzó un peso especial la idea del «resto» (Is: *shear;* Jer, Ez: *sheerit)* que se salva, hasta que en la apocalíptica el «resto» se convierte en un «pequeño rebaño» (cf. Lc 12,32), que creía de sí mismo que iba a ser el único en salvarse (historia escatológica de Israel). Los fariseos y los esenios, así como las gentes de Qumrán, se consideraban a sí mismos ese resto. Fundamental para ese concepto del resto (Isaías, Amós) fue la doctrina de que «los muchos tenían que salvarse gracias a los pocos elegidos» (cf. Mt 20,16). En el AT los muchos siempre habían sido dirigidos por Dios a través de algunos elegidos (los reyes, los jueces, los profetas; cf. J. Scharbert, *Heilsmittler im AT und im Alten Orient*, QD 23-24, Friburgo de Brisgovia 1964). Así, con su historia tribal y nacional, con su historia de salvación y su autoconcepción escatológica, Israel proporciona los esquemas de lo que, *mutatis mutandis,* volveremos a encontrar en la Iglesia.

d) *La Iglesia en el NT*

Hasta en la estructura más profunda de la Iglesia neotestamentaria vuelven a encontrarse esos precedentes del AT, que en sus diversas manifestaciones estaban condicionados por las realidades comunitarias del judaísmo tardío y por unas influencias más o menos fuertes del helenismo en las comunidades locales del NT. Ciertamente que todo está traspasado y exaltado por el misterio de la humanización de Dios en Cristo. Lo cual significa que las realidades, que todavía en el AT seguían siendo en buena medi-

da una tarea moral del hombre, aunque le ayudara para ello la gracia benevolente de Dios y la comunidad del antiguo pueblo sostuviera al individuo, en el NT se convierten en auténticas realidades sobrenaturales en este mundo, aunque no sean de este mundo (cf. Jn 1,10s; 8,23; cf. F. Malmberg, *Ein Leib, ein Geist,* Friburgo de Brisgovia 1960, 223-311). La nueva alianza ya no se funda en la ley y la circuncisión; más bien se ha hecho algo real en Cristo, Hijo de Dios humanado, que se designa a sí mismo como la vid, cuyos sarmientos son los cristianos (cf. Jn 15,1-8). Pablo dice lo mismo con su imagen de la Iglesia como el cuerpo de Cristo y los cristianos como miembros suyos (cf. Col 1,18; 1Cor 12,1-12s). La relación veterotestamentaria del antepasado con sus descendientes pasa en la concepción de la alianza del NT, y por virtud de la mística cristológica personal y el misterio real de Cristo — tal como lo expresa sobre todo la cristología paulina (cf. Col 1,13-20) —, a un nuevo modo de ser sobrenatural. Con ello también el nuevo pueblo de Dios, que son los cristianos (cf. Rom 4,17; Gál 4,26-28), la comunidad de los verdaderos descendientes de Abraham, se funda sobre los doce patriarcas nuevos, los doce apóstoles (cf. Lc 6,12-16; Ef 2,19s), que el Espíritu Santo ha convertido en los patriarcas del nuevo pueblo de Dios (cf. Act 2,1-14). El nuevo fundador de ese nuevo pueblo de Dios, Cristo, sigue siendo la cabeza de ese pueblo, de su cuerpo, y como fuente de vida de cada uno de los cristianos, como el Señor glorificado en este mundo y tiempo, estará presente hasta el fin de los días (cf. Mt 28,20). Es por ello el siempre viviente mediador de la nueva alianza (Heb 9,15), y en él todo lo que le pertenece se trueca en una criatura nueva (cf. Gál 6,15; 2Cor 5,17).

Pero lo decisivo es que en el lugar de la antigua ley, en la nueva alianza está la ley perfecta de la libertad (cf. Sant 1,25) y el evangelio del amor (cf. 1Jn 4,7-16; Is 61). Por ello, en Pablo, lo determinante no es ya la referencia al pueblo de Dios, sino la expresión «Iglesia de Dios» (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ: Act 20,28; 1Tes 2,14; 2Tes 1,4; 1Cor 1,2; 10,32; 11,16; 15,9; Gál 1,13: referida sobre todo a la comunidad de Jerusalén), que — como se ha indicado — designa la comunidad cúltica, que tiene su centro «en Cristo», el Hijo del hombre (cf. Lc 12,8s; Dan 7,13s), con lo que es el pueblo de Dios definitivo y escatológico. En la institución del sacrificio pascual, fundamental en la nueva alianza, se expresa claramente este convencimiento (cf. 1Cor 11,25s: «Esta copa es

la nueva alianza en mi sangre... cada vez que bebéis de esta copa, estáis anunciando la muerte del Señor, hasta que él venga»).

Ese carácter escatológico de la existencia cristiana y especialmente de la Iglesia resalta todavía con mayor fuerza, cuando Pablo se dirige a los cristianos de las diferentes ciudades, a las que envía sus cartas, como a «llamados santos» (o a la santidad); es decir, como a comunidad de quienes por una llamada especial de Dios en Cristo se han convertido en miembros de esa Iglesia. Así escribe en 1Cor 1,2: «A la Iglesia de Dios que está en Corinto, a los santificados en Cristo Jesús, al pueblo santo por llamamiento, junto con todos los que en cualquier lugar invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo, Señor de ellos y nuestro.» Asimismo dice en Rom 1,7: «A todos los amados de Dios que estáis en Roma, llamados a ser pueblo santo.» El carácter escatológico de la comunidad cristiana resalta con mayor fuerza todavía en las cartas a los Tesalonicenses (por el propio tema de las cartas: cf. 1Tes 1,9s; 2Tes 1,3-12).

En los sinópticos, esa elección escatológica se hace patente sobre todo en la vocación y misión de los discípulos (Lc 10,1-24), en los que está preformada la Iglesia, la fraternidad de Cristo (cf. Mt 23,8; Heb 2,11.17), resaltando el carácter fundamental de la comunidad primera. Lo mismo aparece en las famosas *parábolas del reino de Dios* propuestas por Jesús, que primordialmente hay que entender desde el misterio de la encarnación y que pueden compendiarse en las afirmaciones siguientes:

1) La Iglesia, como reino de Dios escatológico, es decir, como espacio en el que Dios impondrá su soberanía sobre este mundo, se presenta primero en las tres parábolas del crecimiento que son la semilla que crece por sí sola (Mc 4,26-29), la parábola de la levadura (Mt 13,33) y la del sembrador (Mc 4,1-9). La palabra de Dios y todo cuanto Dios otorga aparece como una realidad sobrenatural, que tiene su propia vida interior en el corazón del hombre y tiene su eficacia interna, sólo con que el hombre no le oponga ningún estorbo. Más tarde Pablo expondrá la misma idea con estas palabras: «El único que produce el crecimiento es Dios» (1Cor 3,6s). Lo que está vivo en la Iglesia es don divino: acción del Señor glorificado y del Espíritu. Toda obra humana sólo puede ser condición admitida por Dios, no causa de la vida nueva. La palabra divina, el Espíritu de Dios, quieren transformar el mundo entero como la levadura hace fermentar toda la masa del

pan (Lc 13,20s), darle nueva vida, y aunque al principio parezca tan diminuta, su objetivo es el mundo entero, como lo expresa la parábola del grano de mostaza (Mc 4,30-32).

2) El único valor interior adecuado a ese don de Dios, que sustenta al reino de Dios sobre la tierra, lo expone Jesús en la parábola del tesoro enterrado en un campo y de la perla que un comerciante descubre (Mt 13,44-46). El hombre lo entrega todo con tal de obtener ese tesoro, una vez que lo ha conocido, porque ese tesoro representa para él todo lo que puede llenar su verdadera vida.

3) Los sinópticos refieren además otras parábolas de Jesús, que señalan el misterio del reino de Dios en la tierra, de una manera que será determinante para la comprensión de la Iglesia en todas las épocas, aunque precisamente esas verdades se olviden las más de las veces. En la parábola de la cizaña en el campo (Mt 13,24-30.36-43) y en la red barredera repleta de peces buenos y malos (Mt 13,47-50) logra expresión lo que se entiende por escatológico en el reino de Dios durante este tiempo mundano. El reino de Dios no llega a este mundo como a su meta; más bien se encuentra siempre de camino; en esa situación provisional e intermedia tiene un «enemigo» que siembra cizaña entre el trigo. Y Cristo dice expresamente al respecto: «Dejad crecer los dos juntos hasta la siega»; y en la parábola de la red barredera alude a que sólo en el fin del mundo serán separados los buenos de los malos, y recibirán su recompensa o castigo en el juicio que Dios llevará a cabo mediante sus ángeles.

4) El carácter escatológico del reino de Dios sobre la tierra, es decir, de la Iglesia, no sólo se caracteriza por su situación intermedia, sino también porque unos y otros, los buenos y los malos, todavía están de camino: a los malos siempre les es posible el camino de la conversión, de la vuelta a Dios, mientras que los buenos deben de saber aquello de que «el que crea estar seguro, mire no caiga» (1Cor 10,12). No sólo al Jesús histórico, sino al Cristo salvador de todos los tiempos, conviene lo que expresan las parábolas de la dracma perdida, de la oveja descarriada y del hijo pródigo (Lc 15,1-32): él es siempre el buen pastor que rescata a la oveja perdida (Mt 18,12-14) y da su vida por sus ovejas (Jn 10,11-18); cf. J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, Verbo Divino, Estella 1970.

Hay además toda una serie de imágenes, modelos y metáforas; y vamos a hablar aquí brevemente al menos de cinco de ellos.

e) *Conceptos metafóricos*

Desde ese contexto de historia de salvación se definen también los numerosos conceptos metafóricos que los escritos del NT utilizan para designar a la Iglesia, además de los ya mencionados de alianza y pueblo de Dios. Y aquí entran sobre todo las imágenes de la «vida pastoril y campesina, la construcción de la casa o las relaciones familiares o amorosas» (cf. LG 6).

1) Una primera imagen de la Iglesia, nacida de la mentalidad oriental y acomodada a las circunstancias económicas y políticas de Israel, es la imagen del *pastor y del rebaño,* aludiendo las más de las veces a la oveja, el animal doméstico más importante en los viejos tiempos nómadas de los patriarcas. Ya en el AT se proclama Dios, por boca de sus profetas, como el futuro «pastor del pueblo de Israel» (cf. Is 40,11; Ez 34,11ss), y Pedro dice a sus cristianos: «Estabais extraviados como ovejas, pero ahora os habéis vuelto al pastor y guardián de vuestras almas» (1Pe 2,25), refiriéndose a Cristo, que se ha denominado buen pastor, que conoce a los suyos y los suyos le conocen, que da la vida por sus ovejas (cf. Jn 10,1-18), que va detrás de la oveja perdida y que, lleno de gozo cuando la encuentra, la carga sobre sus hombros (cf. Lc 15,4-7).

Las ideas fundamentales de esta imagen son: las ovejas pertenecen al pastor; él es su dueño. Pero a la vez cuida solícito y con celo de su ganado, porque constituye su riqueza y su gozo. En la parábola se expresan a la vez la soberanía y el poder (los reyes son los «pastores de los pueblos» según Homero) con el amor solícito (cf. Sal 23). El rebaño de ovejas necesita del pastor, para no perecer a manos de los enemigos (los lobos) y del hambre. De ahí la frecuente lamentación por «las ovejas que no tienen pastor» (cf. Núm 27,17; 1Re 22,17; Ez 34,5; Mt 9,36). Y así se explica también la amenaza de Dios a Israel: «Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas» (cf. Zac 13,7ss; Mt 26,31) y la queja de Dios por «los malos pastores, que se apacientan a sí mismos» (cf. Ez 34; Jn 10,12s).

2) Un segundo grupo de comparaciones proceden de la agricultura. En especial las parábolas de Cristo sobre el reino de Dios hablan frecuentemente del «campo en el que el sembrador siembra su semilla» (cf. Mt 13,1-23). La semilla crece por sí sola (cf. Mc 4,26ss), pero son muchos los enemigos que la amenazan (cf. Mt 13,24-30). Del minúsculo grano de mostaza surge un gran arbusto (cf. Mt 13,31s). Pablo dice a los cristianos de Corinto que son el campo de Dios: el propio Pablo ha plantado, Apolo regó, pero quien da el crecimiento es el Señor (1Cor 3,6-9). Claramente se indica ahí el quehacer agrícola humano y el don divino de la semilla, la acción de Dios y la colaboración de los llamados por él (cf. Mt 9,38).

Respondiendo a las condiciones agrarias de Palestina y de todo el ámbito mediterráneo, e incluso de Mesopotamia, al lado del trigo aparecen con frecuencia sobre todo otros dos tipos de plantaciones, que no sólo son importantes para el sostenimiento de la vida, sino más aún para la cultura del país y para la alegría vital del hombre: se trata del olivo y de la viña. El *olivo* tiene una importancia múltiple por el aceite que se extrae de las aceitunas. El aceite, además de ser la grasa más importante para las comidas, era también el material combustible para las lámparas, un cosmético en el cuidado del cuerpo, un medicamento en medicina y un instrumento para las unciones sagradas, que se practicaban sobre todo en los reyes y sacerdotes. Por ello Hebr 1,9 refiere las palabras del Salmo «Te ungió con aceite de júbilo» (cf. Sal 45,7) a Cristo, el Ungido, el descendiente regio de David. En Zac 4,11-14 aparecen el gobernador Zorobabel y el sumo sacerdote Yosuá como «dos ramas de olivo» (cf. Ap 11,3-13). Pablo aplica la imagen del olivo al pueblo de Dios (Rom 11,17s), del que habían sido desgajados los judíos del tiempo de Cristo siendo sustituidos por la rama silvestre de los gentiles para que fuera ennoblecida mediante su injerto en el olivo bueno (inversión de la imagen natural). El elemento más importante es aquí «la alegría y la salvación» (el «aceite de la alegría»: Sal 45,8).

Pero más importante aún es la imagen de la *vid* o de la *viña,* aparece metafóricamente designando a Israel (cf. Sal 80,9-12; Is 5,1-4; 32-12; Jer 2,21; 6,9; Os 10,1; Ez 15,2; 19,10). Así también los «obreros de la viña» se convierten en símil de quienes han sido llamados al reino de Dios sobre la tierra, a trabajar de acuerdo con su vocación y con el correspondiente mandato de Dios (cf. Is 3,14; 5,1-7). Cristo utiliza con mucha frecuencia esta imagen (cf. Mt 20,1-16; 21,28 - 32.33-41). En una aplicación singular Cristo se designa a sí mismo como «la vid», a su Padre como «el vi-

ñador» y a sus discípulos como «los sarmientos» (cf. Jn 15,1-8), que han de vivir de Cristo como del «árbol de la vida» (R. Bultmann), porque sin él quedarán infecundos y morirán. El servicio en el reino de Cristo sólo es posible en Cristo y por Cristo.

En todas las parábolas de la vida agraria se trata esencialmente de ese «servicio al reino de Dios», en la comunidad de Jesús, que es la Iglesia sobre la tierra.

3) Un grupo de metáforas totalmente nuevas se relaciona con la *construcción de la casa* y con las edificaciones más famosas de Israel, como eran su *templo* y la ciudad de *Jerusalén.* Quien más utiliza estas imágenes es Pablo. Explícitamente designa a la Iglesia como «edificación de Dios» (1Cor 3,10). El verdadero cimiento (θεμέλιος) es Cristo, la piedra angular (κεφαλήγωνίας) que fija el trazado de la construcción (cf. Mt 21,42; 1Pe 2,7; Sal 118,22). Los apóstoles y profetas son los muros fundamentales (cf. Ef 2,19-22; Ap 21,14) y el propio Pablo dice de sí que ha edificado la Iglesia sobre el fundamento de Cristo (cf. 1Cor 3,10ss). Esa iglesia, edificada con hombres, es llamada «casa de Dios» o «templo de Dios» (cf. 1Tim 3,15), en que habita la «familia de Dios» y que es morada de Dios y de su Espíritu (cf. 1Cor 3,16s; Ef 2,19-22). Cuando al final de los días pase la tierra, esa Iglesia como «tienda de Dios entre los hombres» descenderá del cielo cual si fuera una esposa preparada para su esposo (Ap 21,2ss). Será «la nueva Jerusalén», la «nueva ciudad santa de Dios», en la que el propio Dios es «luz y templo».

Dos conceptos, que son de singular importancia para la comprensión de la Iglesia, se relacionan con esta alegoría constructora y revelan su sentido profundo: uno es el verbo *sobreedificar* (ἐποικοδομέω: 1Tes 5,11; 1Cor 3,10.12; Ef 2,20; Col 2,7; 1Pe 2,5), que describe tanto el crecimiento externo de la Iglesia mediante la incorporación de nuevos miembros, como la renovación interna, la estabilización y ahondamiento de la vida cristiana. Pablo compendia en esta expresión metafórica las nuevas relaciones teológicas, cuando escribe acerca de su acción apostólica en favor de la Iglesia: «Porque somos colaboradores con Dios, y vosotros sois... edificio de Dios. Conforme a la gracia que Dios me ha dado, yo, como sabio arquitecto, puse los cimientos; y otro va sobreedificando. Pero cada uno mire cómo edifica. Por lo que se refiere al fundamento, nadie puede poner otro, sino el que ya está puesto: Jesucristo. Y si sobre este cimiento sobreedifica uno con

oro, plata, piedras preciosas, madera, heno, paja, la obra de cada uno quedará en evidencia; pues el día del juicio la manifestará, porque éste se revela en fuego, y el fuego (mismo) verificará la calidad de la obra de cada uno: si subsiste la obra construida por uno, éste recibirá el salario; si se quema la obra de alguno, éste sufrirá daño; él, desde luego, se salvará, pero como quien pasa por fuego» (cf. 1Cor 3,9-15). El otro concepto lo introduce la palabra οἰκονομία (cf. 1Cor 9,17; Ef 1,10; 3,2.9; 1Tim 1,4), que designa el «ordenamiento de salvación», conforme al designio divino, que define y sostiene la comunidad doméstica de Dios.

Lo decisivo en toda la alegoría constructora es que no se trata de una edificación con piedras sino siempre con hombres, de manera que Pedro podrá escribir: «Acudid a él (Cristo), piedra viva... También vosotros servid de piedras vivas para edificar una casa espiritual odenada a un sacerdocio santo, que ofrezca sacrificios espirituales, agradables a Dios por Jesucritos» (cf. 1Pe 2,4-8). Dios es un constructor, siempre está de obras, y a él pertenece el edificio. Hay hombres especialmente encargados de la edificación de la Iglesia, que son los apóstoles (cf. 1Cor 4,1s: administradores [οἰκονόμους] de los misterios de Dios). Pero cada miembro de esa Iglesia debe colaborar en la construcción, porque la Iglesia siempre tiene que crecer y renovarse en sus estructuras. Ignacio, el obispo mártir de Antioquía († 116), decía ya a los efesios que eran «piedras de construcción para el templo del Padre, elevadas a las alturas por la palanca elevadora de Jesucristo, que es la cruz, mientras que el Espíritu Santo servía de cuerda. Vuestra fe es vuestra guía hacia arriba, el amor es el camino» (cf. *Ad Eph.* BAC 65, p. 452). El *Pastor* de Hermas, hacia el 150, desarrolla aún más estas ideas de construcción y de piedras vivas, que son los cristianos (cf. Vis. III, 2,4 - 7,6: construcción de una torre sobre el agua [el bautismo] con piedras del agua [los bautizados], que siempre se incorporan, y piedras de la tierra [los no bautizados], de las que sólo se puede hacer una pequeña selección; BAC 65, p. 950-958).

La imagen del edificio señala a la vez que la Iglesia es una institución firme y que para los individuos es siempre un suceso vital y nuevo. Dios habita en ese edificio y todas sus piedras le pertenecen, son piedras de Dios, como Cristo es el cimiento y la piedra angular. Estas imágenes neotestamentarias están ya preparadas en el AT, como muestra detalladamente Pfammatter.

4) Otro grupo de representaciones personifica a la Iglesia según el uso oriental, y así habla de la «Iglesia madre» o de la «Iglesia esposa». Pablo es el primero que llama a la Iglesia «nuestra madre», pues compara a la vieja alianza con Agar, la esclava de Abraham, abandonada con su hijo Ismael, y compara la nueva alianza con Sara, la esposa legítima del gran patriarca, cuyo hijo Isaac se convirtió en el tronco de Israel (cf. Gál 4,21-31). A la Iglesia se la llama ahí «la Jerusalén de arriba, que es libre, y es nuestra madre». Más tarde el autor del Apocalipsis (cf. 12,1-17) contempla a la vez a la Jerusalén antigua y a la nueva, cuando habla de la mujer que da a luz un hijo y que aparece en el cielo, rodeada del sol, la luna y las estrellas, y que es perseguida por el dragón.

De gran importancia es la imagen de la Iglesia madre en razón del paralelismo Eva-María, introducido por Justino Mártir y que, por obra de Ambrosio, logra su pleno desarrollo y su aplicación a la Iglesia. Como Eva, la Iglesia es la «madre de todos los vivientes», y, como María, es la madre de quienes tienen la nueva vida de Cristo y que la han recibido en el baño del bautismo eclesial. La Iglesia es «madre virginal» como María, y madre espiritual de quienes, por Cristo, el hijo de María, han renacido en la redención (cf. *Comentario a Lucas* II, 7; *De virg.* I, 5,22; también Agustín, *De l.origin.* I, 2). De modo parecido aplica más tarde Efrén el Sirio el texto de Is 7,14 («He aquí que una virgen concebirá...») a la maternidad virginal de la Iglesia. En su *Comentario al Apocalipsis* dice Gennadio († ha. 500): «Continuamente la Iglesia da a luz con dolor al único Cristo en sus miembros» (PL 35,24-34). Ambrosio no se cansa de hablar de la «madre virginal» que es la Iglesia *(De virg.* I, 6,31). La constitución LG del concilio Vaticano II aúna el misterio maternal de María y el de la Iglesia, de la cual dice: «Por la predicación y el bautismo alumbra a una vida nueva e inmortal a los hijos concebidos del Espíritu Santo y nacidos de Dios» (LG 64). Aquí hemos de referirnos a la diferencia fundamental entre esta doctrina cristiana de «María y la Iglesia» de la doctrina homónima del fundador de la secta de los nazarenos Johann Jacob Wirz (1778-1858). Su doctrina es esencialmente dualista, montada sobre el mito platónico-cabalístico del hombre andrógino, que se ha de entender de una manera metafísica y no histórico-salvífica. La referencia es importante, porque en la filosofía religiosa de Hegel *(Vorlesungen über die Philos. der Religion,* parte III, 3) esa idea andrógina vuelve a ser decisiva para el «concepto de Iglesia», y hoy Hegel desempeña un gran papel en nuestra teología contemporánea (cf. E. Benz, *Adam, der Mythos vom Urmenschen,* Munich - Planegg 1955, 237-251).

Otros dos textos son determinantes para la exposición de la *Iglesia como esposa* de Cristo o esposa de Dios. Primero el Cantar de los Cantares, que se interpreta como una colección de poemas amorosos orientales en el diálogo entre esposo y esposa referidos a las relaciones entre Yahveh e Israel, se aplica en la época cristiana a las relaciones de Jesús y la Iglesia, de Dios y el alma humana. Es sobre todo Orígenes el que introduce esta interpretación del Cantar de los Cantares en la predicación cristiana, habiendo desarrollado los comentaristas posteriores una verdadera «mística eclesial» (cf. Riedlinger). Otro de los textos está tomado del Apocalipsis 19,7s (cf. 21,2.9), en que se expone cómo al final de los tiempos la Iglesia, la esposa del Cordero, que ha sido «ataviada para su esposo», desciende del cielo. La imagen expresa a la vez tanto el carácter escatológico de la Iglesia como la identidad de la Iglesia triunfante en el cielo con la Iglesia terrestre. Al mismo tiempo habla de la belleza y alegría sobrenaturales de la Iglesia, que ella no posee por sí misma sino única y exclusivamente como don de Dios, así como el amor y pertenencia a Cristo su esposo y a Dios su Señor. El misterio de la unión amorosa entre Cristo y su Iglesia ya lo había aplicado Pablo al misterio de la unión sacramental entre varón y mujer en el sacramento del matrimonio (cf. Ef 5,21-32). En los comentarios medievales al Apocalipsis es una idea que logra amplio desarrollo. Ya en las grandes parábolas de Jesús, en las que se presenta a sí mismo como el esposo, cuyas bodas ha preparado el Padre, hacen pensar en la Iglesia como en una esposa (Mt 22,1-14; Lc 14,16-24; Mt 25,1-13).

El hecho que esa esposa de Cristo tan honrada y gloriosa presente a veces en su manifestación terrena, en su actividad sobre la tierra, con la pecaminosidad de sus miembros una caricatura lamentable de sí misma, y que, pese a todo, siga siendo la Iglesia de Cristo porque Cristo la ama y la acoge, llamándola a la conversión, encuentra en la otra imagen de la «hieródula» o prostituta sagrada, y eso ya desde la época patrística y especialmente en las luchas medievales en tono a la imagen eclesial, su expresión bíblica e histórico-salvífica (cf. H.U. von Balthasar, *Wer ist die*

Kirche? [HB 239], Friburgo de Brisgovia 1965, p. 55-136; *Sponsa Christi* II, Einsiedeln 1961).

5) La imagen más importante del NT para designar a la Iglesia es la que Pablo presenta y hasta desarrolla en sus líneas esenciales con la expresión *cuerpo de Cristo.* La imagen aparece en dos formas distintas, que a su vez representan unas concepciones fundamentales, las cuales no están tomadas de la vida cotidiana, como las parábolas de Jesús, sino de una grandiosa concepción cósmica del hombre. La primera de esas formas, tal como Pablo la emplea sobre todo en sus grandes cartas, deriva de la coetánea filosofía *estoica,* que trataba de comprender y explicar la sociedad, y sobre todo el Estado, mediante la imagen de un cuerpo orgánico y con variedad de miembros (así ya Platón, *Leg.* VIII, 829*a*; Aristóteles, *Pol.* I, 2, 1253*a*; Poseidonio de Apamea [† 50 a.C.] y Cicerón, que depende de él en *De off.* III, 19; Séneca, *De ira* II 31,7; *Ep.* 92,30; 95,51s: *membra unius corporis magni;* Epicteto, *Diatribai* II, 5,24). Sobre todo en 1Cor 12,12-26 (cf. 12,1-31) = Rom 12,4-8, muestra Pablo con ayuda de esta imagen cómo los cristianos en su comunidad como Iglesia forman un cuerpo de Cristo (cf. 1Cor 12,27) o un cuerpo en Cristo (cf. Rom 12,5), cuyo Espíritu poseen, y que como individuos son «miembros de ese cuerpo». Al igual que los miembros del cuerpo tienen distintos cometidos, pero todos son igualmente necesarios para el cuerpo, pese a la diversidad y diferente dignidad de sus respectivos cometidos, así también lo son los cristianos para la Iglesia. El servicio de todos los miembros es el servicio al único cuerpo, del que todos viven y sin él no podrían vivir (cf. 2Cor 5,14-21; 8,9; 13,3-5; Gál 3,28; 62; cf. Jn 15,1-8). Pablo se sacude el trasfondo naturalista-panteístico de la doctrina estoica, entendida de un modo organicista, pues enseña que es Dios (y no la naturaleza) el que otorga libremente (y sin ninguna necesidad) los diferentes dones, y que el hombre se convierte en miembro de ese cuerpo por su personal y libre relación con Cristo, mediante la fe, el amor y el bautismo (cf. Rom 6,2-12; 13,14*a*; Gál 3,27).

En las cartas de la cautividad esta imagen del «cuerpo de Cristo» aparece en una nueva forma y con unas consecuencias que obligan a interpretar la misma imagen desde una perspectiva completamente distinta como es la *imagen gnóstica del hombre primero (Urmensch),* en quien únicamente pueden encontrar su salvación todos los individuos humanos. En estas cartas de la cautividad cuatro veces se llama a la Iglesia «cuerpo de Cristo» (Col 1,24; Ef 1,23; 4,12; 5-29) y cinco veces se llama a Cristo «la cabeza de la Iglesia» (cf. Col 1,18; 2,18s; Ef 1,22; 4,15; 5,23). Como tal, Cristo es el creador (Ef 2,15) y redentor (Ef 5,23) de su cuerpo, de la Iglesia. En Cristo habita la entera plenitud (πλήρωμα) de la divinidad, y en Cristo los cristianos vienen equipados con esa plenitud divina (cf. Col 2,9s; Ef 3,19: concepción sacramental). El paralelismo Adán-Cristo (Rom 5,15-19; 1Cor 15,45-50: idea de patriarcado y tronco primero), así como la concepción matrimonial de Pablo (cf. Ef 5,21-33; el motivo de los desposorios), la concepción mistérica tanto del bautismo (Rom 6,1-11; 1Cor 12,13) como de la eucaristía (1Cor 10,17: cf. La importancia del bautismo y del banquete en el culto de Mitra) pueden haber facilitado esta recepción de la imagen gnóstica. La tendencia dualista y panteísta de la imagen gnóstica la ha superado, a su vez, Pablo mediante su mentalidad histórico-salvífica en la que todo el acontecer es acción libre de Dios y libre recepción del hombre.

El concilio Vaticano II en LG 7 ha condensado la riqueza de esta alegoría del cuerpo con palabras que, por su importancia, transcribimos al pie de la letra:

«El Hijo de Dios, encarnado en la naturaleza humana, redimió al hombre y lo transformó en una nueva criatura (cf. Gál 6,15; 2Cor 5,17), superando la muerte con su muerte y resurrección. Pues a sus hermanos, convocados de entre todas las gentes, los constituyó místicamente como su cuerpo, comunicándoles su Espíritu.

»En este cuerpo, la vida de Cristo se comunica a los creyentes, que se unen misteriosa y realmente, por medio de los sacramentos, a Cristo que padeció y vive ya glorioso (cf. Tomás de Aquino, ST III, q. 62, a. 5, ad 1). Porque por el bautismo nos configuramos con Cristo: "Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo" (1Cor 12,13). Rito sagrado con que se presenta y efectúa la unión con la muerte y la resurrección de Cristo: "Porque con él hemos sido sepultados por el bautismo, para participar en su muerte, mas si hemos sido injertados en él por la semejanza de su muerte, también igualmente lo seremos por la de su resurrección" (Rom 6,4s). En la fracción del pan eucarístico, participando realmente del cuerpo del Señor, nos elevamos a una comunión con él y entre nosotros mismos. "Siendo uno solo el pan, todos formamos un solo cuerpo, pues todos participamos de un mismo pan" (1Cor 10,17). Así, todos nosotros quedamos hechos miembros de su cuerpo (cf. 1Cor 12,27), "pero cada uno es miembro del otro" (Rom 12,5).

»Pero como todos los miembros del cuerpo humano, aunque sean muchos, constituyen un solo cuerpo, así los fieles en Cristo (cf. 1Cor

12,12). También en la constitución del cuerpo de Cristo hay variedad de miembros y de ministerios. Uno mismo es el Espíritu, que distribuye sus diversos dones para el bien de la Iglesia, según sus riquezas y las necesidades de los ministerios (cf. 1Cor 12,1-11). Entre todos estos dones sobresale la gracia de los apóstoles, a cuya autoridad subordina el mismo Espíritu incluso a los carismáticos (cf. 1Cor 14). Al unificar el cuerpo, el mismo Espíritu por sí y con su virtud y por la interna conexión de los miembros, produce y urge la caridad entre los fieles. Por tanto, si un miembro tiene un sufrimiento, todos los miembros sufren con él: o si un miembro es honrado, gozan juntamente todos los miembros (cf. 1Cor 12,26).

»La cabeza de este cuerpo es Cristo. Él es la imagen del Dios invisible, y en él fueron creadas todas las cosas. Él es antes que todos, y todo subsiste en él. Él es la cabeza del cuerpo que es la Iglesia. Él es el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la primacía sobre todas las cosas (cf. Col 1,15-18). Él domina con la excelsa grandeza de su poder los cielos y la tierra y llena de riquezas con su eminente perfección y su obra todo el cuerpo con las riquezas de su gloria (cf. Ef 1,18-23; cf. Pío XII, enc. *Mystici Corporis,* 29 de junio de 1943, en AAS 35 [1943] 208).

»Es necesario que todos los miembros se asemejen a él hasta que Cristo quede formado en ellos (cf. Gál 4,19). Por eso somos asumidos en los misterios de su vida, conformes con él, consepultados y resucitados juntamente con él, hasta que conreinemos con él (cf. Flp 3,21; 2Tim 2,11; Ef 2,6; Col 2,12, etc.). Peregrinos todavía sobre la tierra, siguiendo sus huellas en el sufrimiento y en la persecución, nos unimos a sus dolores como el cuerpo a la cabeza, padeciendo con él, para ser juntamente con él glorificados (cf. Rom 8,17).

»Por él "el cuerpo entero, alimentado y trabado por las coyunturas y ligamentos, crece con crecimiento divino" (Col 2,19). Él dispone constantemente en su cuerpo, es decir, en la Iglesia, los dones de los servicios que con su ayuda nos prestamos mutuamente para la salvación, para que sirviendo sinceramente en la caridad, crezcamos por todos los medios en él, que es nuestra cabeza (cf. Ef 4,11-16).

»Mas para que incesantemente nos renovemos en él (cf. Ef 4,23), nos concedió participar de su Espíritu, que siendo uno mismo en la cabeza y en los miembros, de tal forma vivifica, unifica y mueve todo el cuerpo, que su operación pudo ser comparada por los santos padres con el servicio que realiza el principio de la vida, o el alma, en el cuerpo humano (cf. León XIII, enc. *Divinum illud,* 9 de mayo de 1897, en AAS 29 [1896-97] 650; Pío XII, enc. *Mystici Corporis,* ibid.; D. 2288 [DS 3807]; Agustín, *Serm.* 268,2: PL 38,1232 y en otros lugares; Juan Crisóstomo, *In Eph.* hom. 9,3: PG 62,72; Dídimo de Alejandría, *Trin.* 2,1: PG 39,449s; Tomás de Aquino, *In Col.* 1,18, lect. 5; ed. Marietti II, n. 46: "Como el cuerpo se hace uno por la unidad del alma, así la Iglesia por la unidad del Espíritu...").

»Cristo, por cierto, ama a la Iglesia, como a su propia esposa, haciéndose el modelo del varón que ama a su mujer como a su propio cuerpo (cf. Ef 5,25-28); pero la Iglesia, por su parte, está sujeta a su cabeza (ibid.

23-24): "Porque en él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad" (Col 2,9), colma de bienes divinos a la Iglesia, que es su cuerpo y su plenitud (cf. Ef 1,22-23), para que ella anhele y consiga toda la plenitud de Dios (cf. Ef 3,19).»

Lo que aquí expone la *Constitución sobre la Iglesia* del concilio Vaticano II está sacado por completo de las ricas afirmaciones de la Escritura. Se comprende que el modelo de Iglesia, aquí expuesto, haya experimentado diversas modificaciones en el curso de la historia. Así como Agustín incorporó su idea de la *civitas* romana a su doctrina eclesial, así también la edad media germánica introdujo su concepción sociológica del pueblo en la idea del cuerpo de Cristo, y aprovechando más las ideas estoicas de 1Cor 12 habló de un *corpus ecclesiae* más que de un *corpus Christi.* En él se vio la comunidad de los creyentes organizada sobre la tierra, que lucha por la causa de Dios y por la salvación de sus miembros en el mundo. En el puesto de la doctrina platónico-agustiniana de que la *civitas terrena* no es sino una parte de la *civitas caelestis* que todavía está de camino en su peregrinación hacia el cielo, entró la consideración aristotélico-tomista de la *praesens ecclesia* (ST III, q. 63, a. 1, ad 1), de la *ecclesia militans* (a partir de Juan de Salisbury, ha. 1160), que se vio como una comunidad de fe y de amor, a la cual pertenecen los miembros pecadores *corpore non mente, numero non merito* (cf. *Glossa ord.*: PL 113, 844).

Con ello la Iglesia, cuerpo místico, fue entendida a la vez como *sacramentum,* como se venía entendiendo desde el siglo XI; la consecuencia fue que la constitución jurídica externa apareció cada vez más como signo externo de la estructura sacramental. Así como esta visión de la alta edad media surgió, en buena medida, frente al evangelismo y a la concepción espiritual de la Iglesia del siglo XII (cf. Pedro de Bruys, † 1126, Arnoldo de Brescia, † 1155, Waldes desde 1173), así también el romanticismo del siglo XIX (C. Passaglia 1853; Cl. Schrader, J. Franzelin 1879), frente a la concepción ilustrada de la Iglesia como institución educativa humana y frente a la concepción idealista (cf. J.A. Möhler), desarrolló una concepción más orgánica del cuerpo místico de Cristo, con lo que aún debía resaltar más el carácter sacramental de la Iglesia. Con motivo de la encíclica sobre el cuerpo místico, el año 1943 (esbozada por P. Tromp) se alzó, en nombre de una nueva *theologia crucis* frente a la vieja *theologia gloriae,* una corrien-

te teológica que combatía esos «elementos románticos» en la idea del cuerpo de Cristo (cf. J. Ratzinger, PD, 103-118). Por el contrario, sería la idea de pueblo de Dios la que aportaría la solución (cf. más adelante M.D. Koster).

Una causa nada despreciable de esta disputa fue la mentalidad objetiva, naturalista y científica, que no entendió el pensamiento simbolista del romanticismo. Y así, muchos acontecimientos de la Iglesia en los últimos diez años nos invitan a ver mejor y a reconocer la realidad sobrenatural, que sólo se puede captar por la fe, frente a las realidades palpables de la Iglesia. Tampoco será posible hacer fecunda, para nuestros días, la idea bíblica del cuerpo de Cristo, que siempre ha de ser un correctivo para todos los desarrollos ulteriores, sin el reconocimiento e incorporación del desarrollo histórico a lo largo de casi dos mil años.

Ahora bien, las afirmaciones positivas reseñadas en este capítulo sobre la Iglesia en el plano de una sociología natural, de su propia historia o de su fundamentación en las expresiones metafóricas e histórico-salvíficas de la Biblia, bien pueden ayudarnos a desarrollar en un segundo capítulo un «modelo teológico» o un «concepto teológico» de Iglesia. Antes, sin embargo, permítasenos ofrecer una breve panorámica del desarrollo de la concepción eclesial en el curso de dos mil años de historia.

§ 3. Breve historia del desarrollo de la concepción católica de la Iglesia

E. Menard, *Kirche gestern und morgen*, Francfort 1968; H.J. Vogt, *Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian*, Bonn 1966; J. Ratzinger, PD (15-83: Ticonio, Agustín, controversia sobre las órdenes mendicantes); id., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Munich 1954; Fr. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, Munich 1933; H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburgo 1964; id., *Mater Ecclesia*, Einsiedeln 1944; B. Senger, *Die Vorstellung von der Kirche als Mutter von der Antike bis in die Karolingerzeit*, Bonn (tesis) 1955; L. Welsersheimb, *Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Lied*, ZKTh 70 (1948) 393-449; A. Brackmann, *Zur politischen Bedeutung der Kluniazensischen Bewegung* (libelli 26), Darmstadt 1955; H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lat. Hohenliedkommentaren des Mittelalters*, Münster 1958; H.U. von Balthasar, *Die hl. Hure*, en: *Wer ist Kirche?* (HB 239), Friburgo de Brisgovia 1965; J. Beumer, *Zur ekklesiologie der Frühscholastik*, «Scholastik» 26 (1951) 364-389; W. Beinert, *Die Kirche, Gottes Heil in der Welt. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg*, Münster 1973; M. Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin von der Kirche als Gottes Werk*, Ratisbona 1903; id., *Sto. Tomás de Aquino*, Labor, Barcelona 1952; M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologischen Denken bei Thomas v. Aquin*, Munich 1964; W. Scherer, *Des seligen Albertus Magnus Lehre von der Kirche*, Friburgo de Brisgovia 1928; H. Beresheim, *Christus als das Haupt der Kirche nach dem hl. Bonaventura*, Bonn 1939; L. Ott, *Der Kirchenbegriff bei den Scholastikern, besonders bei Richard von Mediavilla*, «Franzisk. Studien» 24 (1937) 331-353; 26 (1939) 38-64; 142-166; 296-312; W. Seiferth, *Synagoge und Kirche im MA*, Munich 1964; F. Merzenbacher, *Wandlungen des Kirchenbegriffes im Spätmittelalter*, ZSavRGkan 39 (1953) 274-361; K.B. McFarlane, *J. Wycliffe and the beginnings of English nonconformity*, Londres 1952; K. Binder, *Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Card. Juan de Torquemada*, Munich 1955; B. Duda, *Joannis Stojkovič de Ragusio († 1443), Doctrina de cognoscibilitate ecclesiae*, Roma 1958; E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, 2 tomos, París [3]1951; id., *La Théologie du corps mystique*, 2 tomos, París 1949; id., *Cuerpo místico y moral*, Desclée de Brouwer, Bilbao; K. Eschweiler, *Johann Adam Möhlers Kirchenbegriff*, Braunsberg 1930; J. Geiselmann, *Johann Adam Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs*, ThQ 112 (1931) 1-91; H. Schrauf, *Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Cl. Schrader*, Friburgo de Brisgovia 1959; J. Daniélou - H. Vorgrimler (dirs.), *Sentire Ecclesiam*, Friburgo de Brisgovia 1961; M.D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940; G. Baraúna, Eccl. II-III; F. Holböck - Th. Sartory (dirs.), *El misterio de la Iglesia*, 2 vols., Herder, Barcelona 1966; A. Mayer, *Das Bild der Kirche. Hauptmotive der Ekklesia im Wandel der abendländischen Kunst*, Ratisbona 1962; E. Fastenrath, *Das Kirchenbild des Bischofs W.E. Freiherr v. Ketteler*, Bonn 1968; J. Ulacia, *Die Kirche als Objektivation des Glaubens. Heinrich Klees' Beitrag zur Ekklesiologie des 19. Jh.*, Munich 1969; H. Brunner, *Der organologische Kirchenbegriff in seiner Bedeutung für das ekklesiologische Denken des 19. Jahrhunderts*, Francfort - Berna 1979; LCI I (1968) 562-578: *Ecclesia:* W. Greisenegger; M.A. Cadrecha y Caparrós, *San Juan de la Cruz*. Una eclesiología de amor, Burgos (Estudios M. C. 2) 1980.

Conclusión: cf. HDG III: 3a: V. Dias, *Kirche in der Schrift und im 2. Jh.*, Friburgo de Brisgovia 1974; 3b: Th. Camelot, ... *Väterzeit bis ausschließlich Augustinus*, Friburgo de Brisgovia 1970; 3c: Y. Congar, ... *von Augustinus bis zum abendländischen Schisma*, Friburgo de Brisgovia 1971; 3d: id., ... *vom abendländischen Schisma bis zur Gegenwart*, Friburgo de Brisgovia 1971.

1. *De pentecostés a Constantino*

La Iglesia surgió de la predicación y del bautismo administrado por el pequeño grupo formado por los doce apóstoles de Cris-

to en la fiesta de pentecostés (cf. Act 2). Sus miembros no la entendieron como una asociación que se define por la finalidad de la misma y por las condiciones de pertenencia, sino que desde el comienzo las comunidades particulares (cf. Ignacio de Antioquía, *Ad Smyrn.* 8, 2; BAC 65, 493) se vieron a sí mismas como «comunidades de la única Iglesia católica», en la que cada cristiano veía, a su vez, su propio centro, del que vivía, en el «Señor Jesús viviente», que en la celebración eucarística comunitaria y en su liturgia de la palabra estaba presente como maestro, mientras que en su liturgia pascual asistía como sacrificio y sacerdote. Los prelados de las comunidades eclesiásticas, los obispos, fueron entendidos como sucesores de los apóstoles y, por ende, portadores de la «misión divina», como Cristo la había recibido y transmitido a sus apóstoles (cf. Jn 20,21; Ignacio de Antioquía en sus cartas; 1Clem. 42). Las persecuciones contra los cristianos, tanto por parte de la sinagoga (Saulo) como del Estado romano (a partir de Nerón), contribuyeron al mayor desarrollo de las comunidades y de la Iglesia, que ganaron en hondura religiosa y en su organización externa.

El camino del desarrollo de la Iglesia en este mundo lo fue señalando la mentalidad de los distintos pueblos, que poco a poco se convirtieron en portadores de la Iglesia. Y aquí hay que mencionar en primer término al pueblo de *Israel*, el pueblo que, desde su mismo origen, se había considerado como «el pueblo de Dios». Según la propia convicción creyente de los israelitas, Dios mismo había hecho surgir a su pueblo del clan de Abraham y de los doce hijos de su nieto Jacob; Dios mismo había revelado su nombre «Yahveh» a ese pueblo por medio de Moisés, aquel gran hijo de Abraham que en un primer éxodo había liberado a los descendientes de Israel de la esclavitud egipcia, los había sacado de la servidumbre y en el monte Sinaí, por encargo siempre de Dios, los había convertido en un pueblo en virtud de la ley de Dios, otorgada para regular las realidades privadas y sociales, culturales, económicas y políticas. Dios mismo había establecido allí un pacto con su pueblo, haciendo de Israel su pueblo. Israel, su historia y sus instituciones, su culto y sus convicciones religiosas, y hasta buena parte de la mentalidad de ese pueblo, que encontró expresión viva en su lenguaje, fueron la base de la nueva Iglesia. Jesús de Nazaret, el fundador de dicha Iglesia, al igual que sus doce apóstoles y sus discípulos, fueron sin excepción hijos

de ese pueblo. Sin embargo, Israel como pueblo y Estado rechazó la mesianidad a Jesús de Nazaret. Por tanto, el elemento judío no fue de hecho la única base determinante de la Iglesia, sino que fueron otros muchos pueblos, con su espíritu y su historia, los que desarrollaron, realizaron y dieron su marca a la Iglesia.

Tras Israel hay que mencionar al pueblo semita de los *Sirios*, en cuya capital, Antioquía, surgió un centro misional con Pablo y Bernabé, donde los que pertenecían a la Iglesia empezaron a ser llamados «cristianos» (Act 11,19ss; 25ss). En razón de su parentesco espiritual con el pueblo judío, los sirios comprendieron perfectamente los elementos originarios del mensaje cristiano y los transmitieron con fidelidad. También en época posterior la Iglesia siria tuvo un papel importante: ya en el s. II se fundó la escuela catequética de Antioquía, que, ante todo con ayuda de la filosofía aristotélica, interpreta de manera muy pragmática el mensaje de fe de la Escritura. De ese pueblo proceden los grandes padres de la Iglesia Efrén el Sirio († 373), cuya mística siguió influyendo durante largo tiempo, y Juan Damasceno († ha. 750: ¿árabe?), cuya obra *De fide orthodoxa* ha sido el manual teológico de las iglesias griegas hasta época reciente. Durante los s. V y VI las poblaciones sirias se pasaron en buena parte al nestorianismo.

Más aún destacaron los *Griegos* como intérpretes del mensaje cristiano, tanto por la grandeza de su pueblo como por la elevación de su cultura. En lengua griega, que era la única lengua universal de aquellos tiempos, se nos ha transmitido el mensaje de Jesús, el Nuevo Testamento y, ya desde el s. III a.C., los propios judíos leyeron y citaron al AT en griego (la versión de los setenta). «Creer y saber» se convirtió en un problema fundamental cristiano bajo la influencia de la filosofía platónica, especialmente en la escuela catequética de Alejandría (Clemente y Orígenes), y ello no sólo para la teología, sino también para las comunidades eclesiales. Mediante la «excomunión de los herejes», es decir, la de quienes no estaban de acuerdo con la interpretación de la fe que daban los obispos y los concilios legítimos, quedó fundamentalmente definido el desarrollo de la Iglesia en los s. IV y V. Las doctrinas mistéricas de la antigüedad, que ya desde Pablo se emplearon para la comprensión de la Iglesia (cuerpo de Cristo: Ef 2; Col 1) y de su culto (los sacramentos: Rom 6,2-12), procedían del pensamiento helenístico. En el ámbito espiritual griego resolvió la Iglesia sus primeras grandes controversias doctrinales (enfrenta-

miento con la gnosis) y explicó su inteligencia de Cristo (en Nicea 325; en Éfeso 431 y en Calcedonia 450), así como su imagen de Dios (Constantinopla 381) y la concepción de sí misma (en los cánones de los cuatro primeros concilios). Al lado de los que ejercían cargos ministeriales (los obispos como sucesores de los apóstoles) en ese ámbito espiritual ejercieron al principio un papel importante los carismáticos. El misterio de la Iglesia como esposa de Cristo, madre de los cristianos y reina del mundo, se expresó con la imagen de la luna (en contraposición a Cristo, el sol) en el lenguaje simbólico de la teología alejandrina (cf. H. Rahner, *Mysterium lunae).* Ya Juan Crisóstomo († 407) desarrolla a partir de Jn 19,33s (sangre y agua del costado de Jesús traspasado) su teología simbólica de la Iglesia que, como Eva nació del costado de Adán, nace también del costado de Cristo; y ello en virtud del «bautismo y del *mysterium*» (eucaristía), expresados de manera metafórica en «el agua y la sangre» *(Cat.* 3,13-19, SC 53, 174-177).

El *Imperio Romano* aportó algo nuevo a la concepción de Iglesia, no sólo mediante las persecuciones de los cristianos, promovidas fundamentalmente por dicho imperio, sino más aún por la idea romana «del derecho y del orden» *(ordo et lex)* y por la «conciencia de Estado» *(civitas)* propia de Roma. Esa idea provocó sobre todo la cuestión del poder, del ordenamiento jerárquico y de la organización de la Iglesia, y la mantuvo viva. *África,* provincia romana, tendió a una autonomía territorial (cf. el episcopalismo de Cipriano), pero en la mentalidad romana siguió prevaleciendo la idea centralista, como vemos a partir principalmente de los papas Inocencio I y León I. A los griegos esta concepción centralista de los romanos se les antojó peligrosa para su propia autonomía (cf. concilio de Calcedonia, can. 28).

2. *De Constantino a los comienzos de la edad media*

El emperador Constantino (312-337) provocó un giro decisivo en la concepción de la Iglesia, que hasta entonces había sido objeto de persecución por el imperio romano, imperio que precisamente la tomó entonces a su servicio. Con ello los pobres obispos misioneros y los pobres presbíteros dedicados a la cura de almas se convirtieron en altos funcionarios estatales. La Iglesia encontró

entonces su ordenamiento jerárquico y el ceremonial bizantino halló acceso a la vida pública y al culto eclesiásticos. Desde el siglo III se habían desarrollado los patriarcados de Alejandría, Antioquía y Constantinopla al lado del patriarcado romano, y en Constantinopla, hasta la caída del imperio romano de Oriente en 1453, se mantuvo el cesarismo romano junto al patriarca como una realidad política en la Iglesia. Ello ha contribuido decisivamente a definir hasta nuestros días en la Iglesia oriental las relaciones entre Iglesia y Estado así como las relaciones entre sacerdotes y seglares.

Desde la división del imperio romano en oriental y occidental por Teodosio (395) y estimulada por el derrumbamiento del imperio romano de Occidente (476), en Roma se desarrolló una Iglesia occidental popia. El fin de los césares romanos por las invasiones de los pueblos del Norte indujo a los *obispos de Roma,* los papas, que desde el s. V se sentían desamparados, a asumir también el poder estatal; y así la idea de la «Roma eterna» y del «imperio romano universal» se fundieron con la idea de Iglesia. Y por ese camino se desarrolló la nueva concepción de la «Roma eterna» como «capital de la Iglesia», aunque bien es verdad que esa concepción ya había entrado, al menos desde el s. II, por el hecho de la presencia en Roma de las tumbas de los dos apóstoles, Pedro y Pablo (1Clem) y por el reconocimiento del poder universal de Roma sobre el resto del mundo. La posición primada intraeclesial de Roma quedó así sostenida políticamente desde el s. V, como queda patente sobre todo con la administración del papa León I († 461) y con la gran actividad misionera y la organización eclesiástica que llevó a cabo el papa Gregorio I († 604).

A la Iglesia oriental esta evolución de la Iglesia de Occidente debió parecerle peligrosa, cuando uno de los papas, que hasta entonces habían estado bajo el gobierno de los emperadores romanos de Oriente, León III (800), ungió al rey franco Carlomagno como emperador del Sacro imperio romano germánico, y puso el patrimonio romano bajo la tutela de los emperadores francos. Tales cambios prepararon ya bajo Focio (865) la separación de la Iglesia oriental de la occidental, que fue una realidad política en 1054. Con ello la Iglesia una de Cristo se dividió por vez primera, y la división política —sellada por el fracaso estrepitoso de la cuarta cruzada en 1204— se vio refrendada desde el comienzo con el diferente desarrollo teológico de las verdades de la fe en Orien-

te y en Occidente. La leyenda de la «donación constantiniana» así como las *Decretales pseudoisidorianas* incrementaron y afianzaron las riquezas y el poder político de los obispos romanos. La idea religiosa de la «ciudad de Dios», que Agustín había incorporado a las imágenes bíblicas de pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, Iglesia madre e Iglesia esposa, se convirtió en la imagen modélica de la Iglesia de Roma en una forma más secularizada (a partir de Nicolás I, 858-867).

Entre los *Pueblos germánicos,* la quinta realidad demográfica que configuró a la Iglesia, la estructura intraeclesial de la Iglesia de Occidente adquirió una nueva forma con el clericalismo medieval; la formación literaria así como las posesiones mayores y el consiguiente poder superior fueron prerrogativa del clero y de algunas familias nobiliarias. Con ello la estructura feudal germánica se vio sostenida y reforzada por ideas cristianas. La Iglesia de Occidente pareció identificarse cada vez más con el Sacro imperio romano germánico.

3. *La Iglesia occidental desde los comienzos de la Edad Media hasta la Reforma*

Hacia el año 1000 la Iglesia oriental de Bizancio logró acceso a los *pueblos eslavos* —la sexta familia demográfica que contribuyó a configurar la Iglesia— y desarrolló allí una nueva variante espiritual de su manera de ser en la Iglesia rusa. Tras la caída de Bizancio, «la segunda Roma», intentó provisionalmente Moscú, la «tercera Roma» —en que los zares conservaron el poder hasta 1917— asumir el papel rector en la Iglesia. Pero mientras que las Iglesias orientales desde su autonomía, por la separación de 1054, permanecieron idénticas a sí mismas en su concepción esencial, la Iglesia occidental experimentó una importante evolución interna, sobre todo en la época que llamamos edad media (em). En realidad las Iglesias orientales no conocen una edad media (A. Erhart). El peculiar desarrollo de la Iglesia de Occidente tiene su raíz en el gran movimiento reformista interno de *Cluny,* que luchó para que la Iglesia volviera a aparecer en toda su auténtica realidad sobrenatural y por liberarla de la fuerte influencia y de la dependencia de los poderosos príncipes mundanos. Lo que la reforma monacal interna introdujo y fomentó, gracias a la acción externa de los grandes papas refor-

mistas, que fueron León IX (1049-1054), Nicolás II (1059-1061) y Gregorio VII (1073-1085), en el plano político, adquirió a su vez un aspecto político y mundano.

En apoyo de esa reforma a partir de mediados del s. XI, la Iglesia occidental desarrolló su propio «derecho canónico», que no tenía sus raíces en la liturgia de la Iglesia, como los cánones de la Iglesia oriental, sino más bien en las normas jurídicas del imperio romano *(Corpus Iuris Civilis Iustiniani,* 533). Los ya largos enfrentamientos entre los papas y el imperio, *sacerdotium et imperium* (la lucha de las investiduras terminó con el concordato de Worms en 1122), condujeron hasta finales del s. XIII a un reforzamiento del papado, de modo que a partir de Gregorio VII el título de *Vicarius Christi,* que antes se otorgaba a todos los obispos, se reservó exclusivamente al obispo de Roma, al papa. Hasta la alta Escolástica la Iglesia se convirtió no sólo en la máxima autoridad formativa, sino también en la máxima potencia económica y en el más fuerte poder político de Occidente.

El poder papal, que desde León I se había fundamentado principalmente en la promesa bíblica del primado (Mt 16,18), experimentó una dilatación y un esfuerzo considerables con la acción de los papas reformadores, el derecho canónico y las nuevas órdenes mendicantes (franciscanos, dominicos, agustinos y carmelitas), que con sus posesiones y obediencia se sometieron por completo al papa. Esto se hace patente (desde Bonifacio VIII, 1294-1303) en las obras que sobre el poder pontificio van apareciendo entre los años 1300 y 1340, como son: *De potestate Papae* de Enrique de Cremona y Angelo Nigri, ha. 1300; Herveo Natale, 1312; *De regimine principum* de Bartolomé de Lucca, y de Jacobo Capocci de Viterbo, 1302; *De ecclesiastica potestate* de Egidio de Roma, 1302, y de Pedro de Palude, 1321, así como de Alejandro de San Elpidio, 1326, etc. El misterio profundo de la Iglesia se expuso al hilo de la teología patrística, recurriendo sobre todo a la imagen de la «esposa del Cantar de los Cantares» (cf. H. Riedlinger) y de la «ramera de la historia salvífica del AT» (cf. H.U. von Balthasar), así como mediante la contraposición de Iglesia y sinagoga (cf. W. Seiferth). En la gran teología escolástica (Tomás de Aquino, Buenaventura) se perfilan y desarrollan las líneas fundamentales de la doctrina eclesiástica a partir de la imagen de la Iglesia cuerpo de Cristo y de la *gratia capitis Christi* (cf. M. Grabmann, H. Beresheim, L. Ott).

Algo que tuvo su importancia para que en el s. XIII la Iglesia se convirtiera en un poder mundano fue la recepción de la filosofía de Aristóteles (Alberto Magno), mediante la cual no sólo la teología sino todo el pensamiento occidental recibieron una nueva orientación hacia el mundo extrahumano, hacia un pensamiento crítico y hacia las ciencias de la naturaleza. Todo ello condujo a una «temporalidad» de la Iglesia, que necesariamente empujó hacia una peripecia, hacia un cambio. El año 1302 con la bula *Unam Sanctam* del papa Bonifacio VIII, que pretendía someter todo poder mundano al poder de la Iglesia, comenzaron las grandes catástrofes de la Iglesia en aquella época, que se caracteriza por la llamada «cautividad de los papas en Aviñón» (1309-1377), así como por el gran «cisma» de 1378-1417; y que en el pueblo eclesial condujeron a una nueva imagen y a una experiencia nueva de la Iglesia, sostenidas a su vez por el nominalismo de los sabios teólogos coetáneos así como por la lucha de la cultura ciudadana contra los privilegios nobiliarios.

Si por primera vez se expone teológicamente la imagen de la Iglesia que tiene la alta em, al comienzo contra los waldenses y otros movimientos laicos del s. XIII por obra de Moneta de Cremona (1241) y otros, y más aún al servicio de Bonifacio VIII por obra del agustino Jacobo Capocci de Viterbo († 1308, que en 1302 publicó su *De regimine christiano),* fue ya con el nominalismo del s. XIV cuando se estableció la distinción entre una Iglesia democrática, visible sobre la tierra, y una Iglesia unitaria e invisible de los predestinados o de los santos. Fueron sobre todo John Wyclif († 1384 en Oxford) y Johannes Hus († 1417 en Constanza, aunque había actuado en Praga) quienes desarrollaron las nuevas ideas, que ya en 1377 había expuesto Wyclif en sus obras *De ecclesia* y *De potestate Papae.* Los Lolardos, apóstoles laicos de Wyclif, difundieron tales ideas imponiéndolas por la fuerza. El fraile agustino romano Augustinus y el obispo Dieterico de Nieheim († 1418; su obra principal fue *De modis uniendi ac reformandi)* las desarrollaron aún más, pero eran ideas que habían aflorado mucho antes en el espiritualismo de un Joaquín de Fiore († 1202) así como entre los espirituales franciscanos, como Juan de Parma (1289) y Pedro Juan Olivi († 1298).

El s. XV aportó las obras más importantes de la teología conservadora sobre la Iglesia, que surgieron en conexión con los concilios de Constanza (1414-1418) y de Basilea (1438-1443). En

contra de Wyclif y de Hus escribieron, entre otros, el cartujo Stephan von Dole su famoso diálogo apologético *De ecclesia* (cf. Betz, *Asz.* IV, 87-113) y Thomas Netter, denominado Waldense († 1431), redactó sus tres libros *Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae catholicae.* En favor del concilio de Basilea trabajaron y escribieron el dominico Heinrich Kalteisen († 1465) de Colonia y el también dominico Johannes Stoicovic von Ragusa († 1443). En favor del mismo concilio de Basilea compendió el cardenal español Juan de Torquemada († 1468) la doctrina eclesial en su tratado rígidamente papista *Summa de ecclesia.*

El desarrollo de la doctrina eclesial de esa época se caracteriza así por el contraste cada vez mayor entre el tema político-canónico y el de la justificación, base del concepto de la Iglesia. A ello contribuyó también la idea del conciliarismo (que se fundaba en el erróneo tratado *Defensor pacis* de Marsilio de Padua, terminado en 1324). Lo que ya habían expuesto los primeros canonistas romanos Huguccio († 1210) y otros adquirió un valor absoluto por las calamidades del cisma pontificio, sobre todo en el concilio de Constanza (cf. Decreto *Sacro sancta* de la sesión V: 6-4-1415 y el Decr. *Frequens* de 9-10-1417; cf. Basilea 16-5-1439: Mansi 29/178s) por necesidades de índole práctica y pastoral. La cuestión que aquí irrumpe acerca del «poder de decisión en la Iglesia» en las cuestiones de fe y orden, si está en manos del papa, del concilio general o del pueblo eclesial, no ha recibido hasta hoy una respuesta satisfactoria en su problemática más profunda por ir involucrada con la tara de las cuestiones de poder o pluralidad —en que habría que decidir la verdadera concepción de la Iglesia y de la realidad—, y ello pese a haberse superado el conciliarismo mundano extraño a la Iglesia. Así lo demuestran los problemas y enfrentamientos en el concilio Vaticano II (LG 25; cf. R. Bäumer, *Die Entwicklung des Konziliarismus* [WdF 279], Darmstadt 1976).

4. *De la reforma al concilio Vaticano I*

La reforma protestante *(Reformation),* que quiso llevar a término la reforma *(Reform)* siempre aplazada de la Iglesia (los planteamientos privados se dan a lo largo de todos los siglos a partir del s. XI), condujo a la separación, que primero arrancó

de Roma a una tercera parte de la Iglesia occidental y que acabó provocando dentro de las propias iglesias reformadas nuevas divisiones hasta dar origen a una pluralidad de iglesias, en las que durante los últimos tiempos han proliferado las sectas. Pero el logro decisivo de las iglesias reformadas de esa época fue el haber hecho del problema de la justificación el problema clave una vez más en la búsqueda de la recta concepción eclesial. Aunque también es verdad que al problema de la justificación le dieron una respuesta muy unilateral, ya que Lutero, por ejemplo, esperaba la justificación únicamente de la palabra de Dios y enseñaba: *Ecclesia est creatura verbi* (WA 6,560s). Calvino sólo veía garantizada la justificación del hombre en la predestinación. Lo decisivo es que ya no se plantea la esencia sobrenatural de la Iglesia, sino más bien la estructura y los condicionamientos externos de la misma: la Iglesia está allí donde ha sido predicado el evangelio y donde se administran rectamente los sacramentos, que no son más que dos. El ministerio eclesiástico por mandato de Jesucristo así como los sacramentos como los auténticos bienes salvíficos, junto a la palabra de Dios que todavía conserva su importancia como palabra escriturística, ya no se enfocan de manera adecuada. Hasta qué punto se había hecho extraña la misma autoconcepción de la Iglesia romana a esa evolución, lo demuestra la definición propuesta por el jesuita Roberto Belarmino († 1641) en su controversia teológica, cuando escribe: *Ecclesia est coetus hominum eiusdem christianae fidei professione et eorumdem communione collegatum sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii, Romani Pontificis. Haec enim requiruntur ut minimum quatenus aliquis sit de ecclesia* (Iglesia es un grupo de hombres, unido por la profesión de la misma fe cristiana y por la comunión bajo el régimen de los mismos pastores legítimos, y principalmente del único vicario de Cristo en la tierra, que es el romano pontífice. Éstas son las cosas que se requieren como mínimo para que alguien esté en la Iglesia, *De eccl. militante,* c. 2).

Parecida es la fórmula del Catecismo de la Iglesia redactado (por Pedro Canisio) por encargo del concilio de Trento, que determina la esencia de la Iglesia por la pertenencia al magisterio, al sacerdocio y al ministerio pastoral (parte I c. 10). No se habla en realidad de la esencia de la Iglesia, sino sólo de las condiciones de pertenencia a la misma, cuando se quiere hablar de lo que es la Iglesia. Incluso frente a los sistemas ilustrados del galicanismo, febronianismo y josefinismo en los s. XVII y XVIII son estas tres condiciones de pertenencia a la Iglesia las que se aducen por ambas partes, aunque con diferentes matizaciones. La época de la ilustración entendió la Iglesia como «institución educativa o maestra de los pueblos», cosa que aún puede verse en el s. XIX (cf. el obispo Ketteler de Maguncia). La representación de la Iglesia como la «Iglesia madre», que aparece en el gran arte cristiano de los siglos V y VI, se presenta a partir de 1150 (cf. las pinturas del crucero en la iglesia monacal de Prüfening, en Ratisbona, y las miniaturas del *Hortus deliciarum* de Herrad de Landsberg [s. XII], como *ecclesia imperatrix,* y desde el s. XV como la mujer coronada y mediadora de salvación, que del costado herido de Cristo recoge en el cáliz de la misa la sangre redentora para otorgar a la humanidad la redención de Cristo por el sacrificio. Al período de la contrarreforma (Otto van Veen, 1580) se le reservó el desarrollar la imagen de la Iglesia triunfante (sobre el carro triunfal como vencedora de sus enemigos), que ha sido determinante hasta el s. XX (distinto del carro de la Iglesia en Dante [† 1321], *Div. Com.* 32; cf. LCI 1 [Friburgo de Brisgovia 1968] 562-578: *Ecclesia und Synagoge;* A. Mayer, *Das Bild der Kirche,* Ratisbona 1962).

Una profundización de la doctrina de la Iglesia sólo llega con el s. XIX, gracias al retorno romántico a la alta escolástica y a su gran teología, y debido a la filosofía idealista de Hegel sobre el ser y el Estado. El problema de la salvación vuelve a convertirse en la cuestión fundamental para la comprensión de la Iglesia. J.A. Möhler entendía la Iglesia como «la reconciliación real de los hombres con Cristo y, por él, con Dios y entre sí» (cf. *Symbolik,* 1832, p. 163). Desde 1845 las controversias entre protestantes y católicos se hacen más objetivas y comprensivas (cf. H.W. Thiersch, 1845: protestante; Denzinger, 1847: católico). Desde 1848, y luego principalmente por obra del concilio Vaticano I, esa primavera ecuménica pierde algo de su fuerza. En 1859 y en la primera teología fundamental pudo escribir Johann M. Ehrlich: «La Iglesia es una comunidad de vida sobrenatural de los hombres con Dios, restablecida por el Dios hombre..., es la única y verdadera comunidad sobrenatural de los hombres con Dios y entre ellos, querida y fundada originariamente por Dios, restablecida por el Dios hombre y que ya no podrá destruirse» (II, 338). En tono parecido escribía el convertido Friedrich Pilgram en su fa-

mosa obra *Physiologie der Kirche* (1860). Johannes Hirscher († 1865) quiso hacer de la idea del «reino de Dios», del *Evangelio* de Juan, el concepto fundamental para su imagen de la Iglesia. El borrador sobre la Iglesia para el concilio Vaticano I, redactado por los jesuitas J. Franzelin y Cl. Schrader, proponía una definición esencial de la Iglesia, recurriendo sobre todo a las imágenes de la Escritura. Era determinante la idea paulina de cuerpo de Cristo. El proyecto no pudo desarrollarse en su totalidad debido a la temprana interrupción del concilio, de manera que sólo se definió el capítulo XI, ampliado y reelaborado, sobre el primado jurisdiccional pontificio y sobre la infalibilidad papal. Apareció así ante la opinión pública una imagen parcial de la Iglesia, que el mundo liberal habría de rechazar como restos de las ideas autoritarias medievales, tanto más que ya habían precedido al concilio Vaticano I el *Syllabus* de Pío IX (1864) y la condena de un Lamenais, entre otros, que, aunque no siempre con recursos adecuados, querían introducir a la Iglesia en el mundo moderno. Los primeros capítulos del borrador de Schrader fueron refrendados una vez más en la encíclica de Pío XII *Mystici Corporis* de 29-6-1943. El espíritu de Pío IX y del concilio Vaticano I siguieron igualmente vivos en la controversia antimodernista entre 1900 y 1910.

5. *Del concilio Vaticano I al Vaticano II*

Al alborear el s. XX, importantes teólogos alemanes habían intentado compaginar la concepción católica de la Iglesia y de la fe con espíritu de la época. En Wurzburgo, H. Schell escribió en 1897 *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts* y en 1898 *Die neue Zeit und der alte Glaube;* A. Erhart publicó en Viena, en 1900, *Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert.* Las obras de Schell incurrieron en entredicho siendo incluida su dogmática en el *Índice,* mientras que Albert Erhart perdía su título de prelado. Sólo a partir de la primera guerra mundial surgieron importantes movimientos espirituales, que crearon un clima nuevo para una nueva imagen de la Iglesia; de manera que en 1922 el teólogo y obispo evangélico Otto Dibelius pudo hablar de un «siglo de la Iglesia», y Romano Guardini escribía en 1924: «La Iglesia despierta en las almas.» Ya desde 1870, y por obra del abad Prosper

de Solesmes, se había iniciado un *movimiento litúrgico* que, apoyado por Pío X, continuó desarrollándose en los monasterios benedictinos de Maria Laach (Odo Casel) y Beuron (abad Ildefons Herwegen), así como entre los agustinos de Neuburg, en Viena (P. Pius Parsch), y gracias a las obras de Romano Guardini (castillo de Rothenfels). Durante la primera guerra mundial surgió el *movimiento juvenil* en distintas formas, que creó un clima nuevo de libertad de espíritu, de afirmación del mundo, así como un nuevo sentimiento comunitario.

Ambos movimientos fueron decisivos para el *movimiento bíblico,* que recibió un impulso decisivo gracias sobre todo a Pío XII y a su encíclica *Divino afflante Spiritu,* de 1943. Dicho movimiento tenía, a su vez, sus raíces en el *movimiento ecuménico,* que desde 1923 (cf. las obras del obispo evangélico Nathan Söderblom [1866-1931]) se cultivaba del lado evangélico y que en las tribulaciones de la segunda guerra mundial se convirtió en un propósito general cristiano, incluso del lado católico.

Durante la conflagración mundial algunos jesuitas de Lyón (Henri de Lubac y otros) iniciaron un nuevo movimiento teológico, que en 1948 se enmarcó bajo el título de *Nouvelle théologie.* Objetivo de esa teología nueva era aflojar un tanto las amarras de la filosofía griega que habían tenido prisionera a la teología desde el s. V y más aún a partir del s. XII, devolviéndole la forma de pensar y de hablar de la Escritura, aunque a menudo fuera con planteamientos modernos inadecuados. El pensamiento historicosalvífico de los teólogos anteriores al 350, frente a la concepción más filosófica de la época siguiente, tenía que volver a ser determinante.

El espíritu de esos cinco movimientos tuvo una importancia decisiva en la preparación de la nueva imagen de la Iglesia que iba a darnos el concilio Vaticano II. En el mismo concilio hubo a su vez un movimiento propio, *la Iglesia de los pobres,* capitaneado por el cardenal Lercaro de Bolonia, apoyado sobre todo por los obispos de países comunistas, como había surgido antes el movimiento del jesuita P. Lombardi *Por un mundo mejor* (movimiento inaugurado por el papa Pío XII).

La nueva imagen eclesial del concilio Vaticano II puede caracterizarse, frente a la del concilio Vaticano I, por estas afirmaciones:

La denominada «imagen clásica de la Iglesia» (cf. E. Ménard),

que se había desarrollado sobre todo a partir del movimiento reformista del s. XI, había encontrado su sello supremo en el derecho canónico y se había caracterizado por el poder y la autoridad, había puesto de relieve con gran claridad y de manera singular la unidad de toda la Iglesia, la autonomía e independencia eclesiásticas frente a los diversos poderes mundanos así como la gran tarea universal de la Iglesia, sobrenatural por su esencia. Sin embargo hasta el ser transcendente de la Iglesia se había fijado en el ordenamiento político y social de este mundo, con lo que ya no habían quedado lo bastante visibles las auténticas tensiones internas en la concepción eclesial: entre la imagen natural y la esencia sobrenatural, entre doctrina interna y orden externo, entre Iglesia universal e iglesia local, entre papa y obispos, institución y ser espiritual, ministerio y carisma. El fundamento de todo ello estaba, en buena parte, en la forma peculiar de la metafísica de la alta em y que, pese a todas las críticas, se ha mantenido desde Ockham hasta los tiempos más recientes sólo con pequeñas oscilaciones, y que sólo hoy ha quedado patente en su problemática. En concreto hay que señalar las diferencias siguientes:

a) En el concilio Vaticano II la Iglesia aparece no tanto como institución cuanto como acontecimiento histórico de salvación, como empresa de Dios trino en este mundo con la humanidad, por ella y para ella. Se vive la Iglesia en su conjunto como una Iglesia misionera: la misión no es sólo un cometido, sino un elemento estructural de la propia Iglesia.

b) Frente a la aclimatación, especialmente de la jerarquía, en el campo del poder temporal a partir de Constantino, Carlomagno y Otón el Grande, aparece ahora la Iglesia peregrina como una comunidad escatológica de Cristo ante todo y sobre todo, aun entendiendo perfectamente bien la tarea de la Iglesia en el mundo.

c) A la Iglesia del poder y del boato hay que oponer «la Iglesia de los pobres»: lo que en el concilio Vaticano I todavía se decía *potestas* y *officium* para designar el ministerio, aparece en el concilio Vaticano II con la designación esencial de *ministerium* (servicio).

d) Frente al centralismo, patente en el concilio Vaticano I, es ahora posible y clara una nueva apertura y pluralidad en la

Iglesia con la nueva visión del ministerio epicopal, con la colegialidad de los obispos, cuya cabeza es el papa, con la nueva visión de los laicos y de sus tareas, con la introducción de las lenguas vernáculas en la liturgia.

e) Si hasta el concilio Vaticano I se acentuaba singularmente el afianzamiento, incluso de lo sobrenatural, mediante el dogma y el derecho, el hecho de que el concilio Vaticano II no haya promulgado ningún dogma, ni haya emitido condena alguna, y en cambio haya publicado un *Decreto sobre el ecumenismo* y una *Declaración sobre la libertad religiosa,* evidencia a todas luces que la Iglesia quiere marchar de un modo nuevo para ganar al mundo y abrir nuevos mundos (China, África) a Cristo, que todavía no se habían incorporado a su sistema medieval. Con lo que ciertamente la Iglesia no debe perder la continuidad con el pasado, que es esencial a todo organismo vivo.

f) Muy especialmente la *Constitución dogmática sobre la divina revelación* muestra que no son los factores de la Escritura y de la tradición histórica, vistos con mirada intramundana, los que han de decir la última palabra, sino más bien el Dios viviente que se revela en la Escritura como en la Iglesia viva y en su misión en el mundo, y que al lado del ministerio es necesario volver a reencontrar el valor del carisma, incluso el de los seglares. Por ello también se ha hecho hincapié de forma nueva en la importancia del Espíritu Santo para el desarrollo y acción de la Iglesia así como para la inteligencia de la misma.

g) Finalmente, se echa de ver una suprema apertura de la Iglesia para su quehacer misionero, al adoptar una postura totalmente nueva frente al mundo y frente a la ciencia profana, así como frente al destino del ateísmo y de las religiones no cristianas: son realidades históricas con las que la Iglesia quiere entablar el diálogo, para hacerse todo en todo y ganarlo todo y a todos para Cristo (cf. 1Cor 9,19-22), único salvador y Señor de todo y de todos. La nueva imagen eclesial del concilio Vaticano II, que nada rechaza de la antigua imagen de la Iglesia, pero que sí ha incorporado a la antigua imagen algo decisivo, sigue siendo la gran tarea para todos cuantos quieren servir a la Iglesia con su vida y su ser (cf. M.D. Koster, O.P., *Ekklesiologie im Werden,* Paderborn 1940).

Capítulo segundo

VÍAS PARA UN CONCEPTO TEOLÓGICO

En el concilio Vaticano II se abrió paso lo que en el período posterior, ya sin la fuerza de apoyo y unificación del colegio episcopal en el concilio, se ha desarrollado en el diálogo de los teólogos y los fieles a menudo en forma de discusión acalorada: *la cuestión de las estructuras de la Iglesia* (para el concepto de *estructura,* cf. H. Rombach, *Substanz, System, Struktur,* 2 vols., Friburgo de Brisgovia - Munich 1965).

a) Lo primero que salta a la vista en este nuevo planteamiento es que se habla de estructuras (en plural), dando así a entender que la Iglesia es una realidad polifacética, y por tanto algo que no puede expresarse con el esquema de una realidad social y natural única. Las explicaciones del capítulo precedente podrían prepararnos para esta afirmación. La Iglesia ha sido instituida por Dios mismo como una comunidad que, por su finalidad y esencia, está destinada a los hombres «de toda tribu, y lengua, y pueblo, y nación» (Ap 5,9; cf. 7,9; 14,6). Por consiguiente es necesario tener en cuenta y admitir la pluralidad de las realidades comunitarias y sociales humanas, si se quiere descubrir el orden en la plenitud de esa Iglesia destinada a toda la humanidad.

b) Con ello queda dicho que las diferentes afirmaciones metafóricas con que nos hemos encontrado, tanto en los escritos de la revelación como en la historia del concepto que la Iglesia tiene de sí misma, sólo pretenden indicar, en cada caso y de forma meramente sustitutiva, diferentes elementos estructurales de esa Iglesia. No pueden representar un esquema universal en el sentido de un concepto, aunque no podemos ignorar que algunas afirmaciones, especialmente las de la sagrada Escritura, son afirmaciones modélicas de alcance superior a unas meras imágenes.

c) Pero lo dicho hasta ahora, como la disquisición sobre las estructuras, también puede señalar que es necesario reunir las afirmaciones sobre la Iglesia que, en la medida de lo posible, expresen la pluralidad de los elementos estructurales, para poder así elaborar una afirmación teológica sobre el ser de la Iglesia que, desde esa afirmación ontológica, permita comprender la vida y la acción de la propia Iglesia también como funciones. Y ello es muy importante porque la Iglesia en la concepción teológica incluye un elemento sobrenatural, sin el que no puede entenderse la imagen suya que aparece en el mundo y la historia; más aún, que puede dar origen a una idea equivocada.

d) Finalmente, hemos de referirnos a que en esta tentativa debe tratarse de una auténtica definición ontológica, que no se puede lograr con una suma de las simples afirmaciones funcionales. Si en nuestros días pensadores, que ciertamente no quieren ver sustituida la ortodoxia en la teología por una ortopraxis, hablan de un «primado de la práctica» refiriéndose a la primacía del amor sobre la teoría (cf. R. Pesch), lo hacen así refiriéndose, desde luego, al camino de la Iglesia misionera en este mundo y a la tarea del individuo dentro de ella, pero no aluden al ser mismo de esa Iglesia. La Iglesia como formación sociológica es esencialmente más que la suma de la acción de sus miembros; más aún, esa acción de los miembros sólo se puede entender desde la Iglesia, desde su ser y sus virtualidades (cf. al respecto Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien,* Berlín [4]1972; M. Riedel [dir.], *Rehabilitierung der praktischen Philosophie,* Friburgo de Brisgovia 1972).

A fin de elaborar esas afirmaciones sobre el ser de la Iglesia o, dicho en el lenguaje de la ciencia, para formar un «concepto teológico de la Iglesia», haremos en este capítulo unas breves reflexiones sobre los elementos estructurales que se desprenden de las imágenes bíblicas de la Iglesia, especialmente de las que conocemos como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, edificio de Dios y reino de Dios (§ 4), y sobre esas bases estudiar la afirmación teológica de la Iglesia como «sacramento universal de salvación»,

de nuevo expuesta por la constitución eclesial del concilio Vaticano II (§ 5). El sentido, difícilmente comprensible, del término teológico «sacramento universal de salvación» tiene que experimentar una concreción clarificadora gracias a las reflexiones sobre la dimensión espacial y temporal que late en ese concepto. Para ello empezaremos por analizar las relaciones entre comunidad, iglesias particulares e Iglesia universal, y explicaremos así la peculiar forma de «visibilidad de la Iglesia» (§ 6), para acabar dando respuesta a ciertas cuestiones sobre el marco temporal de la Iglesia y, en consecuencia, sobre el concepto de «la temporalidad e historicidad de la Iglesia» (§ 7).

§ 4. Elementos estructurales para un concepto teológico de Iglesia (sacados de las imágenes bíblicas de pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, casa de Dios y reino de Dios)

N.A. Dahl, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums* (Oslo 1941), Darmstadt 1963; Y.M. Congar, *La Iglesia como pueblo de Dios*, Conc. I (1965) 9-33; M. Keller, *Volk Gottes als Kirchenbegriff. Eine Untersuchung zum neueren Verständnis*, Zurich-Colonia 1970; W. Seiferth, *Synagoge und Kirche im Mittelalter*, Munich 1964; *Theologische Berichte 3*, Colonia 1977: *Judentum und Kirche: Volk Gottes* (10 colaboraciones); J. Auer, *Das Leib-Modell und der Kirchenbegriff der Katholischen Kirche*, MThZ 12 (1961), 14-38; id., *Die Bedeutung der Modell-Idee für die «Hilfsbegriffe» des katholischen Dogmas*, en: *Einsicht und Glaube*, Friburgo de Brisgovia 1962, 259-279; F. Malmberg, *Ein Leib und ein Geist. Vom Mysterium der Kirche*, Friburgo de Brisgovia 1960.

J. Pfammatter, *Die Kirche als Bau* («Anal. Greg.» 110). *Eine exegetische und theologische Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriefe*, Roma 1960; J. Ratzinger, PD (15-83: Ticonio, Agustín, controversia sobre las órdenes mendicantes); id., *Haus Gottes*, LThK 5 (1960) 32s; Ph. Vielhauer, *Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom NT bis Clemens Alexandrinus* (Heidelberg; tesis), Karlsruhe-Durlach 1940; F. Schnider-W. Stenger, *La edificación de la Iglesia*, Conc. VIII (1972) 3, 456-470; J. Hainz, *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung* (BU 9) Ratisbona 1972.

H.J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im AT*, Tubinga 1951; J. Bonsirven, *Le règne de Dieu*, París 1957; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Friburgo de Brisgovia [3]1963; G. Gloege, *Reich Gottes und Kirche im NT*, Darmstadt 1968.

Para obtener un concepto teológico útil de la Iglesia conviene estudiar aquí los elementos más importantes, que de ordinario

—como se verá— aparecen en unas tensiones polares o como elementos dialécticos en un conjunto histórico unitario.

a) Empecemos por la idea de *pueblo de Dios* que, gracias al concilio Vaticano II, ha adquirido nuevo interés. En la *primera época de la Iglesia*, al menos hasta el año 70, la Iglesia se veía como el «pueblo de Dios de la nueva alianza» (cf. p. 68s). Ya los *padres apostólicos* ignoraron la conexión entre el pueblo de Dios del AT y el del NT; para ellos el pueblo judío representaba el tipo de la apostasía, que como Esaú había perdido el derecho de primogenitura (cf. λαός, ThW IV [1942] 32-57; *Epist. de Bernabé* 13,2; BAC 65, p. 798; cf. Mal 1,2). Según la *Carta II de Clemente* (c. 28), el verdadero pueblo de Dios estuvo oculto hasta Cristo, mientras que Ignacio ignora por completo la expresión «pueblo de Dios» hablando, en cambio, de la «iglesia universal» (καθολική; *Smyrn*, 8,2; BAC 65, 493), que para él es el «cristianismo» (χριστιανισμός, es decir, la comunión con el Señor glorificado). Marción desconoce incluso la continuidad entre el Dios veterotestamentario y el Dios del NT. El desarrollo de una «teología junto a la palabra revelada» conduce a la sustitución cada vez mayor de la concepción histórica por una concepción teológico-salvífica. A pesar de Rom 9,11, Israel ya no aparece como el pueblo elegido, sino más bien como un pueblo rechazado (cf. Justino, *Dial.* c. 135ss: PG 6,788; Ireneo, *Epideixis* 93-95; TU 31,1 [1907] 48s). A los justos de la antigua alianza se los veía como miembros precristianos de la Iglesia, que se habían salvado por su fe y no a través de Israel (cf. Orígenes: PG 13,134; Atanasio, *Contra Ar.* IV, 29: PG 26,513; y de manera muy especial *Ecclesia ab Abel*, de Agustín, *In Ps 118 Sermo 29*, n.º 9: PL 37,1589, y la obra homónima de Y. Congar, 84s).

Es sobre todo Agustín el que traslada el concepto de Iglesia del plano histórico al espiritual, en el que se asienta también la *civitas Dei* frente a la *civitas terrena*. Si antes de la controversia donatista todavía lo determinante era la fe intelectual —desde un trasfondo neoplatónico— para la pertenencia a la Iglesia (la salvación equivalía a un alejamiento del mundo visible), después pertenecerá a la Iglesia quien posee la *caritas*. Caín y Abel son respectivamente tipos del judaísmo y del cristianismo, de la Sinagoga y la Iglesia. Simultáneamente, a partir de Agustín el concepto jurídico-romano de *populus* entra en lugar del concepto histórico-

salvífico de pueblo de Dios: la Iglesia es la Iglesia de todos los pueblos (cf. Agustín, *In Ps* 47,2; PL 36,353s) comprendidos en el *imperium romanum*. También en el s. IV, y debido al desarrollo de la jerarquía eclesiástica desde Ignacio y Cipriano y especialmente por obra de Optato de Mileve († 365), el concepto de «pueblo de Dios» representa cada vez más a los seglares frente a los obispos. Con todo ello, a partir del s. V desaparece casi por completo el genuino concepto histórico-salvífico de «pueblo de Dios». Su lugar lo ocupa de manera progresiva el concepto agustiniano de *congregatio fidelium* (cf. Agustín, QEv 1,2, cap. 40: PL 35,1355), en la edad media (em) se entenderá tanto desde la representación familiar como desde la concepción política de la nación (cf. Tomás de Aquino, Suppl. III, q. 60, a. 1, ad 4). Particularmente las cruzadas a partir de 1096 y el consiguiente juicio negativo contra los judíos impidieron en la em una mentalidad histórico-salvífica, que hubiera vuelto a considerar como un todo el pueblo de Dios del AT y del NT con el espíritu de la Biblia (cf. H.E. Mayer, *Geschichte der Kreuzzüge* [UB 86], Stuttgart 1965; W. Eckert - E.L. Ehrlich, *Judenhass, Schuld der Christen?*, Essen 1964).

Cuando los reformadores vuelven a emplear la expresión «pueblo cristiano y santo» (Lutero, WA 50,624), «pueblo creyente» (*gläubig völklin*, sínodo de Berna: Müller, *Bekenntnisschriften*, Leipzig 1903, p. 46), no por ello vuelve a entrar en juego el pensamiento histórico-salvífico de la Escritura, como no lo hace tampoco en el concilio Tridentino ni en el *Catecismo Romano*. En las iglesias reformadas lo que cuenta sobre todo es la *Iglesia particular* y después la *Confesión* (Lutero y Calvino).

Sólo el s. XIX aportó el concepto romántico del «espíritu popular» y la concepción ilustrada de la sociedad humana en el sentido de una comunidad educativa, pero no el concepto histórico de pueblo como el que subyace en el AT. La escuela de Tubinga (sobre todo A. Möhler) acogió la idea del espíritu popular, parte en sentido pneumatológico y parte cristológico, aplicándola así a la Iglesia. La secularización de 1803 en Alemania así como la desaparición de la monarquía en Francia en 1830 hicieron que cobraran más valor los planteamientos de los círculos ultramontanos: la Iglesia se entendió primordialmente como *societas perfecta* (P. Granfield, *Auge y declive de la «societas perfecta»*, Conc. XVIII [1982] 3,1-138); y ese pensamiento fue determinante

para la escuela romana (Perrone, Franzelin, Schrader) y para los esquemas y afirmaciones del concilio Vaticano I, a la luz de la imagen patrística del cuerpo místico de Cristo, que sin embargo tampoco aquí logró imponerse.

Sólo la época que siguió a la primera guerra mundial supuso un nuevo comienzo. En el derrumbamiento total muchos vieron en la Iglesia la roca de salvación en medio de la enorme conflagración. El impulso romántico a redescubrir, tras la sociedad externa, la íntima comunidad humana halló fuerte resonancia en el movimiento juvenil. La idea del sacerdocio universal de los bautizados (cf. E. Krebs, C. Feckes) comportó la superación de la imagen de una Iglesia clerical. El redescubrimiento de J.H. Newman (Karrer) trajo la idea patrística del pueblo de Dios que, gracias a su *sensus fidelium*, conserva la recta doctrina contra el error de la época (lucha contra el arrianismo del mundo culto en el s. IV). El fundamento de esa fuerza preservadora lo constituye ante todo la unión de cada cristiano con Cristo (personalismo). En el campo católico vuelve a cobrar relieve la conexión histórica entre el pueblo de Dios del AT y el del NT (cf. R. Grosche, H. de Lubac). La crítica a la imagen del cuerpo de Cristo (cf. M.D. Koster) conduce a una imagen del pueblo de Dios a la que todavía le falta el elemento histórico-salvífico.

La teología protestante desarrolla, en esa época, la doctrina de una Iglesia histórica visible, en la que está presente la Iglesia invisible como reino de Dios en el reino de Cristo (cf. Gloege, Schlatter). Y es sobre todo a partir de la década de los cuarenta cuando los estudios exegéticos conducen a una nueva comprensión del pueblo histórico de Dios (cf. Dahl, Strathmann). Gracias a un mejor esclarecimiento del concepto escatológico, incluso del lado católico (cf. F.W. Maier, A. Wickenhausen, Cerfaux), se crean las bases para el concepto histórico-salvífico de pueblo de Dios, que será decisivo para la *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, del concilio Vaticano II. M. Keller desarrolla la estructura fundamental de ese «pueblo de Dios» como concepto eclesial histórico-salvífico en enunciados como: «La Iglesia es el pueblo elegido de Dios» (249), poniendo de relieve la elección y misión gratuita, que subyace ya en el pueblo de Dios veterotestamentario; «La Iglesia del NT es el pueblo de Dios constituido por la revelación de Dios en Cristo» (267). Esta afirmación hace patente la historicidad de la Iglesia y su posición en el marco de la historia terre-

na (lo que no exige convertir la imagen bíblica del cuerpo de Cristo, empleada por Pablo como una concepción modélica, en un «bloque monolítico», como piensa Keller [277]). «La Iglesia neotestamentaria es el pueblo peregrino de Dios en el tiempo final» (284), con lo que se expresa la condición pecadora de cada uno y de la Iglesia, su futuro histórico-salvífico, junto con el Israel veterotestamentario (cf. Rom 11), así como la función salvadora del pueblo de Dios para toda la humanidad. El elemento fundamental en este modelo de Iglesia es la historicidad en la pluralidad de sus relaciones: *hacia el pasado* del antiguo pueblo de Dios, en unión del cual el pueblo de Dios neotestamentario experimentará el juicio y la consumación en el tiempo final que llega; *como cambio en el presente*, con la conversión de cada uno y de la Iglesia en el espíritu de la vocación, con el ahondamiento en la revelación histórica y con la santificación por obra del Espíritu de Dios, siempre operante en la Iglesia. Así se expresan lo invisible en lo visible, el pasado y el futuro en el presente, la salvación en la pecaminosidad, la elección eterna en la corriente de la historia, el individuo y la comunidad, y todas las unidades tensas en su ser dialógico a lo largo de la historia terrena.

b) Una riqueza de sentido, similar a esa imagen del pueblo de Dios, se advierte también en la imagen bíblica del *edificio* o *casa* de Dios. Ciertamente hemos de consignar que esta imagen bíblica, más aún que la imagen de pueblo de Dios, ha perdido en el curso de la historia su plenitud de sentido y su aplicación a la Iglesia. De hecho sólo han permanecido dos significaciones marginales: para indicar las estructuras arquitectónicas de los espacios dedicados al culto, levantadas con madera, piedra, etc.; y la expresión «lenguaje edificante» para indicar una manera piadosa de hablar. La gran importancia de esta imagen de la construcción sólo nos aparecerá, si tenemos en cuenta el término bíblico y echamos una ojeada, aunque sea breve, a los elementos que aporta y que son decisivos para la concepción teológica de la Iglesia. De entrada debemos señalar que muchas veces se funden la imagen del *edificio* y la imagen del *campo de cultivo* (cf. 1Cor 3,9).

Queda así patente que con estas imágenes se indican simplemente los supuestos más primordiales para la vida humana, la cuestión del alimento y vivienda del hombre. Al igual que el hombre tiene su vida de Dios, también de Dios ha de recibir su alimento y vivienda. Lo cual significa que tales imágenes no han de verse diferenciadas y exteriorizadas en un sentido moderno (cf. Jer 1,10: «Mira, hoy te confío las naciones y los reinos para arrancar y arrasar, para destruir y derruir, para *edificar y plantar*»; cf. asimismo Jer 24,6; Eclo 49,7; 1Cor 3,9; ThW V [1954] 139-147).

Ya en el AT se desarrollan la mayor parte de las imágenes relativas a la actividad constructora: Yahveh es el fundador y constructor del Universo (Sal 102,26; Am 9,6), de Sión y del pueblo de Israel (cf. Is 62 y 64; Ez 40-48). Para su acción Dios cuenta en este mundo con colaboradores, especialmente los profetas, que han sido llamados «para reedificar las ruinas antiguas y levantar los antiguos escombros» (cf. Is 61,4; 54,13). Para Israel, pueblo de Dios, cuenta sobre todo Jerusalén, su capital, y el templo que es «la ciudad y casa de Dios», mientras que los habitantes de esa ciudad son «comunidad de Dios» (cf. Núm 12,7; Am 9,11). Especialmente a partir del destierro, el templo y Jerusalén se convierten cada vez más en una afirmación «mesiánico-apocalíptica»: lo que ya se había dicho a propósito de la salida de Egipto, a saber, que Dios habitaría en medio de su pueblo, entre los hijos de Israel (cf. Núm 35,34), que caminaría a su lado (Lev 26,11ss), recibe ahora un carácter escatológico (cf. Ez 34-38; especialm. 37,27). Algunos elementos constructivistas reciben un tratamiento más detallado: el edificio de Dios es algo bien planificado y firme desde el comienzo: la piedra angular, que determina la posición del edificio y define en consecuencia la casa entera, es una piedra que los constructores habían desechado (Sal 118,12s; Is 28,16: «Por eso, así dice el Señor Yahveh: Aquí estoy yo cimentando en Sión una piedra, una piedra probada, angular, preciosa, fundamental, cimentada; quien cree no se moverá»), pero que en las manos de Dios es la clave del edificio.

En el NT todo eso encuentra cumplimiento generoso. Dios mismo es el fundamento inconmovible de la Iglesia como casa (templo) de Dios (cf. 1Cor 3,9-13; 2Tim 2,19-21), él es quien la ha fundado poniendo a Cristo como cimiento y piedra angular de ese edificio. De ahí que en esa Iglesia tengan su sede natural la firmeza inconmovible, la santidad y la verdad (cf. Hebr 11,10). Pablo escribe sobre ello a los corintios: «Porque somos colabo-

radores con Dios, y vosotros sois labranza de Dios, edificio de Dios. Conforme a la gracia que Dios me ha dado, yo, como sabio arquitecto, puse los cimientos, y otro va edificando encima. Pero cada uno mire cómo edifica. Por lo que se refiere al fundamento, nadie puede poner otro, sino el que ya está puesto: Jesucristo... ¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Al que destruya el templo de Dios, Dios lo destruirá a él; pues el templo de Dios es santo; y ese templo sois vosotros» (1Cor 3,9-17). Pero en ese templo hay materiales valiosos y otros que no lo son tanto (2Tim 2,20s). Sólo cuando se ha reconocido debidamente esa realidad del fundamento divino, se entiende también de manera adecuada el segundo ordenamiento de la fundamentación, la fundamentación mediante los colaboradores de Dios (cf. 1Cor 3,9).

En el ámbito terreno, y en virtud de la misión por parte de Cristo, Pedro se convierte en la roca (πέτρα) sobre la que Cristo edifica y levanta su Iglesia (cf. Mt 16,18), y los coapóstoles de Pedro son el fundamento (θεμέλιον). Simultáneamente, sin embargo, en ese fundamento Cristo sigue siendo la piedra angular y básica (ἀκρογωαῖον), «en el cual (Cristo) toda construcción bien ajustada, crece hasta formar un templo en el Señor; en el cual también vosotros (los gentiles) sois edificados juntamente, hasta formar el edificio de Dios en el Espíritu» (Ef 2,20-22; cf. Hebr 3,6: «Nosotros somos la casa de Cristo...»). En virtud de su misión los apóstoles son los colaboradores de Dios en la edificación de la Iglesia (cf. 1Cor 3,9; Col 4,11). Y llevan a cabo su trabajo mediante la predicación y la colación de los sacramentos, cosas en las que Cristo sigue siendo siempre el fundamento vivo de la comunidad (cf. Hebr 6,1s). Los trabajadores apostólicos pueden sobreedificar de una manera falsa sobre Cristo, fundamento echado de una vez para siempre; en tal caso su parte edificada será destruida «como por el fuego» (cf. 1Cor 3,11-17) en el juicio, que de continuo se abre en la historia.

Es sobre todo la carta primera de Pedro la que aplica a fondo esta alegoría de la construcción a la comunidad eclesial y a sus miembros, cuando escribe a las comunidades del Asia Menor: «Acudid a él (el Señor), piedra viva, desechada por los hombres, pero ante Dios escogida y preciosa. También vosotros servid de piedras vivas para edificar una casa espiritual ordenada a un sacerdocio santo que ofrezca sacrificios espirituales, agradables a Dios

por Jesucristo» (1Pe 2,4s). Para los incrédulos Cristo, piedra angular se convierte en «piedra de escándalo y roca de tropiezo» (cf. Is 8,14). Por el contrario, los cristianos, que creen en él, serán «una generación elegida» (Is 43,20), «un reino de sacerdotes y una nación santa» (Éx 19,6). «el pueblo que yo formé para mí y que contará mi alabanza» (Is 43,21), el pueblo «al que Dios llamó de las tinieblas a su maravillosa luz» (1Pe 2,9).

Con su vida cotidiana deben los cristianos reducir a silencio y convencer de la verdad de Dios a los malhechores y necios que le desprecian o niegan (cf. Jn 17,20s; 1Pe 2,11-17). Los mismos fieles deben «edificarse» unos a otros, según les exhorta el apóstol Pablo ya en su primera carta: «Por tanto, animaos (παρακαλεῖτε) mutuamente y edificaos (οἰκοδομεῖτε).» E inmediatamente agrega el apóstol: «Os rogamos, hermanos, que reconozcáis el esfuerzo de quienes trabajan entre vosotros y están al frente de vosotros en el Señor (προϊσταμένους ἐν κυρίῳ) y os reprenden», y todas las exhortaciones a la comunidad están sostenidas por esa idea de edificación (1Tes 5,11-21). En la libertad que les da la fe todo está permitido a los cristianos, pero no todo es constructivo (1Cor 10,23). «Vayamos tras lo concerniente a la paz y tras lo que respecta al mutuo desarrollo común» (Rom 14,19; cf. 1Cor 14, 4.12.26: que cada uno actúe en la comunidad para la edificación de todos).

La imaginería constructivista aporta una amplia contribución a los elementos de la imagen eclesial que hemos podido establecer en las unidades de tensión dialéctica: la Iglesia es edificio de Dios como institución firme y como un acontecimiento vivo para cada uno de sus miembros; la Iglesia está fundada desde la eternidad y ha sido instituida por Jesucristo en el tiempo y sobre la piedra berroqueña que es Pedro y el fundamento de los apóstoles y los profetas. Sin embargo el fundamento vivo lo es siempre Dios mientras que Cristo es la piedra angular que mantiene entramado el conjunto. En él se va construyendo de continuo la Iglesia por obra de los «colaboradores de Dios», primero los apóstoles que participan en la misión singular de Cristo, y después todos cuantos se han comprometido mediante el bautismo. El carácter fundamental de ese edificio de Dios es escatológico, una realidad siempre *en desarrollo* cuyas diversas partes, aportadas por los hombres para la construcción, pueden ser buenas y malas: será el juicio el que, como fuego de Dios, purificará lo bueno y destruirá

lo malo. La Iglesia está en la gracia eterna de Dios, se dilata sobre la tierra, contiene en su entramado cosas buenas y malas, y el juicio de Dios será el que separe el grano de la paja.

El *Pastor* de Hermas ha descrito la alegoría de la construcción externa, la edificación de la torre, de la fortaleza de Dios con las piedras vivas que son los judíos y gentiles bautizados (cf. Comp. 9,3,1s; 9,9,7; BAC 65, p. 1050, 1060; Vis. 3,2,4; 3,3,3; BAC 65, p. 944, 946). En la epístola de Bernabé nos acercamos más a la interpretación escatológica, pneumática e interiorista de esa alegoría de la construcción (cf. cap. 16,1-8) y Clemente de Alejandría escribe al respecto que no sólo Dios es santo sino también el edificio levantado en su honor, la Iglesia: «Y no me refiero aquí al espacio, sino a la comunidad de la Iglesia de los elegidos.» Vivienda de Dios lo es en especial el gnóstico; pero no sólo aquellos «que ya son gnósticos», sino también «quienes están en condiciones de llegar a serlo» *(Strom.* VII, 5; 29,3-7).

Pero es, sobre todo, Agustín el que no se cansa de presentar a la comunidad cristiana como *domus Dei (Domus Dei nos ipsi:* en *Sermo* 336, 337, 338 que son tres prédicas para la consagración de otros tantos templos: PL 38,1471: la fe corta la madera y rompe las piedras en los montes; el catecumenado con la instrucción y el bautismo prepara este material, y todo ello se convierte en casa de Dios cuando queda firmemente trabado por el amor [*Sermo* 336, PL 38,1479]).

Bernardo de Claraval aplicará más tarde los cinco ritos de la dedicación de un templo *(aspersio, inscriptio, inunctio, illuminatio, benedictio)* a los hombres que son acogidos en la Iglesia y que la forman de ese modo *(Sermo* 1. *De dedic. eccles.:* PL 183,520A), a la cual llama *templum Dei per sanctificationem, civitas summi regis per socialis vitae communionem, sponsa inmortalis sponsi per dilectionem* (ibid., *Sermo* 6: 535A).

En Juan Damasceno aparece, por el contrario, la *ecclesia* sólo como espacio físico (el templo), en que se reúne la comunidad *(De fide orth.* I, 13; ed. Koter 13,22-24). La Iglesia interna sólo la trata bajo la imagen del cuerpo de Cristo.

Desde la Contrarreforma la imagen adquiere especial importancia por la exposición de Mt 16,18 aplicada al papado (cf. concilio Vaticano I).

c) Nuevos aspectos para la concepción teológica de la Iglesia nos los ofrece la afirmación paulina sobre *el cuerpo de Cristo,* que ya antes (p. 62-66) hemos presentado con la declaración de la *Constitución dogmática sobre la Iglesia,* del concilio Vaticano II. Para conocer mejor esa imagen, señalemos lo siguiente:

Lo primero es que dicha imagen expresa las singulares relaciones entre la Iglesia y Cristo, mientras que las imágenes ya vistas de pueblo de Dios y edificio de Dios reflejan más bien las relaciones de los hombres con Dios en general. Esa conexión entre Iglesia y Cristo está vista con tanta profundidad que ya aquí debemos decir que los grandes *problemas teológicos de la cristología* los encontramos, *mutatis mutandis,* en la *doctrina sobre la Iglesia.* Es un error negar la verdadera humanidad de Cristo, como hicieron los docetas, los apolinaristas y los monoteletas, o negar la verdadera divinidad de Cristo, como hicieron los ebionitas, los cerintianos, Pablo de Samosata y los arrianos, al igual que no se hace justicia al Cristo histórico cuando se afirma, como lo hace Nestorio, que las dos naturalezas sólo forman en él una unidad moral, no físico-personal, o cuando se piensa, como era el sentir de los monofisitas, que la naturaleza humana se diluye y pierde en la naturaleza divina de Cristo como la gota de agua en el mar. Persiste la fórmula paradójica redactada en Calcedonia con estas palabras: «Confesamos un solo y mismo Cristo, Hijo, Señor, Unigénito, que existe en dos naturalezas, de un modo inconfuso, inmutable, indiviso e inseparable» *(inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter:* D 148; DS 302).

Hay que insistir, sin embargo, en que la relación mutua y dinámica entre Cristo y el cristiano dentro de la Iglesia no constituye una unidad hipostática esencial, como la que forman las dos naturalezas en la persona histórica de Cristo; pero tampoco una mera unidad moral y de gracia, como la que se da entre gracia y libertad en cada individuo. La unidad está determinada más bien por el misterio histórico-salvífico de Cristo, que se desarrolla y está presente en los tres acontecimientos análogos en su efecto:

1) En la *encarnación* (cf. Jn 1,14: «... y el Verbo se hizo carne»; Flp 2,5-11; Hebr 2,11ss.14ss), en la que el segundo Adán ha sido puesto como «el fundamento físico sobrenatural» de la Iglesia; 2) en la *redención* (cf. Col. 1,21: «... y vosotros que erais antes extraños y estabais animados de disposiciones hostiles [contra Dios] en vuestras malas obras, ahora ya os ha reconciliado

por su cuerpo de carne mediante la muerte, para presentaros santos, sin tacha e irreprochables ante él [Dios]»; cf. ibid. 2,14s; 2Cor 5,21), con la que se pone el «cimiento moral y de gracia» para la Iglesia (cf. Rom 5,18); 3) finalmente, en *el envío del Espíritu Santo (missio Spiritus Sancti;* cf. Act 1,4s: «... pero vosotros seréis bautizados en Espíritu Santo»; cf. ibid. 2,1-4; Jn 14,26; 15,26s; 16,13-15) en el que bautiza a los apóstoles como fundamento de la Iglesia (cf. Ef 2,19s) con el Espíritu Santo y ha preparado el «fundamento eficiente» para la palabra bíblica de Dios y los sacramentos de la Iglesia y con ello el «fundamento místico personal» de la Iglesia.

Mediante estos tres acontecimientos de la historia de la salvación se funda la única Iglesia que, como Cristo, es una realidad totalmente humana en este mundo, aunque no de este mundo; y a ella pertenecen el Señor glorificado, su Espíritu y su Padre de forma tan esencial, que el desconocimiento de esa pertenencia conduciría a doctrinas erróneas, que bien podrían denominarse arrianismo eclesiológico (que no toma en serio el fundamento divino), o docetismo (que ignora la comunidad de los hombres como cuerpo de Cristo), nestorianismo (que querría separar la cabeza del cuerpo, a Cristo de los cristianos) o monofisismo (que en lugar de buscar en la Iglesia el cuerpo de Cristo en este mundo busca al Señor exaltado ya y glorificado).

La *Constitución dogmática sobre la Iglesia* (LG 8) resume esta verdad en las palabras siguientes: «Pero la sociedad dotada de órganos jerárquicos, y el cuerpo místico de Cristo, reunión visible y comunidad espiritual, la Iglesia terrena y la Iglesia dotada de bienes celestiales, no han de considerarse como dos cosas, sino que forman una única realidad compleja, constituida por un elemento humano y otro divino. Por esta no pequeña analogía se asemeja al misterio del Verbo encarnado. Pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como órgano vivo de salvación a él indisolublemente unido, de forma semejante la unión social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo, que la vivifica, para el incremento del cuerpo (cf. Ef 4,16).»

De este modo, en el ordenamiento de la historia de la salvación, Cristo se ha convertido en la cabeza de su Iglesia. Pero la Iglesia es su cuerpo (cf. Ef 1,22s: «... y el Padre lo dio por cabeza suprema a la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud del que lo llena todo en todo»; y «en quien habita la plenitud de la divinidad», Col 1,19). El Señor glorificado, del que Pablo dice una vez que es el Espíritu (2Cor 3,17), es proclamado aquí cabeza de la Iglesia. La dinámica de esta afirmación ha dado al discurso de la Iglesia como cuerpo de Cristo una nota propia a lo largo de los siglos, especialmente a partir de Pedro Lombardo *(Sent.* III, d. 13).

En la alta escolástica esa nota encontró significativamente una doble interpretación: el teólogo franciscano Buenaventura se interesa sobre todo por el hombre, en el que se hace patente la acción divina; por ello explica: Cristo es la cabeza de la Iglesia por su similitud esencial *(conformitas)* con el hombre (cf. Jn 15,1-8), que ha tomado en sí mismo, aunque era igual a Dios, y por la que se convierte en principio de vida para los cristianos *(principium membrorum:* Col 2,18); por su acto redentor es el principio fundamental de todo obrar cristiano *(influxivum principium sensus et motus);* y ello de modo que por su naturaleza divina es causativo *(impartiens, conferens, efficiens ad remissionem culpae),* mientras que por su naturaleza humana es dispositivo *(praeparans, merens ad remissionem poenae).* La unión de los cristianos con él se realiza por la fe y el amor, no de una manera natural *(caput spirituale non opportet uniri materialiter et naturaliter sed spiritualiter per cognitionem et amorem: Sent. Com.* III, d. 13, a. 2, q. 1 y ad 4).

Por el contrario, Tomás de Aquino construye su teología desde el Dios creador, desarrolla su doctrina con ayuda de la filosofía aristotélica y explica así el sentido de que Cristo es cabeza para la Iglesia en contraste con Buenaventura: frente a los miembros la cabeza se caracteriza por su dignidad *(ordo:* cf. Rom 8,29; Col 1,18), por su plenitud de ser *(perfectio:* en la cabeza están aunados todos los sentidos) y por su fuerza eficaz *(virtus, motus, gubernatio* de los miembros: cf. Jn 1,16; ST III, q. 8, a. 1-6; *De ver.,* q. 29, a. 4 y 5). Cuando el tomismo posterior pretenda explicar la independencia de los miembros del cuerpo respecto de la cabeza por la independencia de Cristo, la cabeza, respecto de los cristianos sus miembros (cf. Cayetano: *Nihil recipit a membris Christus),* irá ciertamente más lejos que Tomás, aunque se mueva en la línea de su planteamiento. Por ello la encíclica *Mystici corporis* recurre explícitamente a Col 1,24 («Voy completando en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en pro de su cuerpo, que es la Iglesia») y a 1Cor 12,21 («La cabeza no puede decir a los pies: No tengo necesidad de vosotros»), y enseña de

forma explícita que Cristo reclama la ayuda del cuerpo místico y la colaboración de los miembros para llevar a cabo la obra redentora (AAS XXXV [1943] p. 213: «Misterio verdaderamente tremendo y que jamás se meditará bastante, el que la salvación de muchos dependa de las oraciones y voluntarias mortificaciones de los miembros del cuerpo místico de Jesucristo, dirigidas a ese objeto, y de la cooperación que pastores y fieles —singularmente los padres y madres de familia— han de ofrecer a nuestro divino Salvador»).

Desde esa *capitalidad de Cristo* ha de entenderse también su *mediación* en la Iglesia (cf. μεσίτης, ThW IV [1942] 602-629), que no significa en todo caso una posición intermedia y estática entre Dios y los hombres (en el sentido de las potencias intermediarias cósmico-soteriológicas de la gnosis), sino que expresa más bien la acción del Dios hombre en la singularidad de su naturaleza humana. Como en el AT los personajes intermediarios enviados por Dios son hombres (reyes, profetas, sacerdotes: cf. J. Scharbert, *Heilsmittler im AT und im Alten Orient,* QD 23-24, Friburgo de Brisgovia 1964), así también 1Tim 2,5 destaca: «Uno es el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús» (cf. Hebr 8,6; 9,15; 12,24). Asimismo el NT aplica a Cristo el título «Hijo del hombre» (cf. Dan 7,13s) y dice en el himno cristológico de la carta a los Filipenses (cf. 2,5-11) que por su exaltación se convirtió en mediador. Aunque esta afirmación haya podido apadrinar la imagen gnóstica del «hombre primero» *(Urmensch),* el sentido de ese título es inequívocamente acósmico. En los ministerios de Cristo, su magisterio, su sacerdocio y su condición de pastor, quedan a su mediación (cf. Jn 14,6: «Yo soy el camino, la verdad y la vida»); ministerios que ciertamente se fundan en su ser divino y humano, aunque sólo producen sus efectos en la acción salvífica y redentora de Cristo. Veamos con mayor detalle la doctrina de las funciones de Cristo.

Ese ministerio mediador de Cristo encuentra en la prolongación de la «misión», que Cristo recibió del Padre y que transmitió a sus apóstoles (cf. Jn 17,18; 20,21), su peculiar razón de ser con vistas a la Iglesia como «cuerpo de Cristo», que con ello puede aparecer como «órgano» de la cabeza. Tampoco el cuerpo de Cristo ha de entenderse como una cosa; sino que en la imagen del cuerpo es decisiva la «idea de instrumentalidad»: todo lo que está en el cuerpo, todos los miembros pueden y deben servir al

cuerpo entero. No se trata sólo de ser miembro del cuerpo, sino del «múltiple servicio de los distintos miembros para el conjunto del cuerpo», en favor del sentido del cuerpo, que a su vez se realiza en su «servicio a favor de cada uno como miembro del cuerpo». Que los miembros en mutua armonía se preocupen unos de otros y se cuiden así del cuerpo del Señor, es algo que constituye su tarea específica: existen unos para otros y no para sí mismos (cf. 1Cor 12,12-31). No que el ser miembro ni que el cumplir el servicio propio de tal sea el supuesto para que pueda darse lo que Pablo indica aquí con el modelo del cuerpo. En la acción mutua de los miembros a favor unos de otros actúa Cristo, la cabeza, el primero que ha reconocido y cumplido su tarea y sentido vitales en ese obrar «a favor de los demás». «Pues el amor de Cristo nos apremia, al pensar esto: que uno murió por todos; por consiguiente, todos murieron. Y por todos murió, para que los que viven no vivan ya para sí mismos, sino para aquel que por ellos murió y fue resucitado» (2Cor 5,14s). Pero de modo explícito continúa aquí el apóstol diciendo que Cristo transmitió especialmente a los apóstoles su ministerio de reconciliación: «Y todo proviene de Dios que nos reconcilió consigo mismo por medio de Cristo y nos confirió el servicio de la reconciliación... Hacemos, pues, de embajadores en nombre de Cristo, siendo Dios el que por medio de nosotros os exhorta: "En nombre de Cristo os lo pedimos: dejaos reconciliar con Dios." Al que no conoció pecado lo hizo pecado por nosotros, para que en él llegáramos nosotros a ser justicia de Dios» (2Cor 5,18-21). Que Dios nos colme en Cristo, y por él y con él, de su espíritu (πνεῦμα) y de su gracia (χάρις), de fe (πίστις), esperanza (ἐλπίς) y amor (ἀγάπη), de conocimiento (γνῶσις), sabiduría (σοφία) y paz (εἰρήνη), es por ello el gran deseo y plegaria del apóstol al final de todas sus cartas (cf. Rom 15,13s; Ef 6,23s; Col 1,9), aunque consignando al mismo tiempo que «de su plenitud todos nosotros hemos recibido (ya) gracia por gracia» (cf. Jn 1,16; 7,37; Ef 1,18-21).

A la cristología incumbe demostrar cómo esa doctrina de la Iglesia, cuerpo místico de Cristo, encuentra todavía en la em un ahondamiento teológico decisivo mediante la doctrina de la *gratia capitis,* que se da en Cristo en razón de su naturaleza humana y la cual, a su vez, tiene su raíz en la *gratia unionis* respecto de su persona divina. El misterio de Cristo, de su ser y de su obrar, del Dios hombre y del redentor, se considera aquí desde la pers-

pectiva de la Iglesia, *comunión de los santos* y bajo el punto de vista del don de la gracia, conforme a la grandiosa concepción histórico-salvífica de ella, tal como la encontramos en Pablo, cuando exalta «la gloria de la gracia (de Dios = χάρις), de la cual nos dotó en el Amado» (Ef 1,6), o cuando alaba y bendice «al Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos bendijo con toda bendición espiritual (εὐλογία) en los cielos, en Cristo» (Ef 1,3), y que concluye con esta exhortación: «... profesando la verdad en amor, crezcamos en todos sentidos hacia él, que es la cabeza, Cristo; del cual todo el cuerpo, bien ajustado y unido mediante todos los ligamentos que lo mantienen, según la acción propia de cada miembro, realiza su crecimiento para edificación de sí mismo en amor» (Ef 4,15s). La gran cristología de Pablo en Col 1-3 y Ef 1-4 constituye el fundamento bíblico para esas doctrinas de la *gratia capitis* y *gratia unionis* en Cristo.

En los enfrentamientos, sobre todo con el monofisismo y el monoteletismo y el adopcionismo, en las disputas sobre la predestinación y en las luchas sobre la eucaristía y, finalmente, en la controversia con el nominalismo dialéctico de un Abelardo o de un Gilberto de Poitiers, teólogos como Máximo el Confesor, Guillermo de St. Thierry, Bernardo de Claraval y Anselmo de Canterbury lucharon en favor del realismo de la fe, que podía aclarar la naturaleza humana en Cristo así como la unión hipostática en su importancia para nuestra vida cristiana y precisamente con las doctrinas de la *gratia capitis* y la *gratia unionis.* Tal vez fuera la escuela de Alejandro de Hales *(Summa* IV, n. 102-105) la que introdujo estos términos, mientras que Buenaventura *(Sent.* III, d. 13, a. 2, q. 1 y 2) y Tomás de Aquino *(Sent.* III, d. 13, q. 2 y 3; cf. ST III, q. 7, a. 8 y 13; q. 8, a. 1-6) los desarrollaron ampliamente.

La gracia se contempla aquí desde la plenitud (πλήρωμα) del Dios trino, tal como se encuentra en Cristo (Ef 1,22s; Col 1,19s; 2,9; Ef 3,19; 4,13), y en su relación real entre Cristo, la cabeza, y los miembros de la Iglesia reviste a la vez un carácter personal, ético y místico real. La gracia es simultáneamente otorgamiento, don y exigencia o realización de lo que se nos ha dado. En esas dos gracias, la *gratia capitis* y la *gratia unionis* tienen sus raíces todas las gracias sobrenaturales de la creación, la gracia santificante y la coadyuvante, las gracias sacramentales, los dones del Espíritu Santo (Is 11,2), como el fruto múltiple del Espíritu (Gál

5,22s) y como la culminación suprema de todas las gracias en la gloria. Así como desde la cabeza física actúan los cinco sentidos en favor de todo el cuerpo, así como los miembros fieles del cuerpo de Cristo reciben de su cabeza los cinco sentidos interiores *(sensus spirituales:* Orígenes), a través de los cuales hallan acceso a todo lo sobrenatural y divino. Aunque el individuo sólo pueda recibir conforme a la medida que Dios le ha asignado, a la Iglesia en su conjunto le llega de su cabeza toda la plenitud de gracia y de verdad, porque la Iglesia, como cuerpo de Cristo, jamás puede estar sin la cabeza, siempre *nos multi in illo uno unum, unus ergo homo Christus, caput et corpus* (nosotros que somos muchos, en él, que es uno, formamos una sola cosa, pues uno solo es el hombre Cristo, cabeza y cuerpo, Agustín, *In Ps* 127,1). Cf. la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII, de 29-6-1943; J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkt... vom 8. bis 16. Jahrhundert,* 2 vols. Viena 1874-75; F. Malmberg, *Ein Leib - ein Geist. Das Mysterium der Kirche,* Friburgo de Brisgovia 1960; Salmanticenses III. dist. 14, dub. 1, n. 6-28; K. Binder, *Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kard. J. de Torquemada,* Innsbruck 1955, 151-195.

De ese modo también en esta imagen del NT, y especialmente en Pablo, vuelve a hacerse patente una vez más la unidad tensa entre el ser divino y el recibir humano, entre acción de Dios y colaboración del hombre; pero lo que destaca sobre todo es la relación personal de Cristo y los cristianos y a la inversa, así como la mutua referencia y dependencia de los cristianos entre sí. Se expresa asimismo la actividad mediadora de Cristo, que continúa actuando en los ministerios de la Iglesia, de manera parecida a como lo señalaba la imagen de la construcción. La parábola en que Cristo se designa como la *vid,* cuyos sarmientos son los cristianos y cuyo viñador es el Padre, y que termina con estas palabras: «Quien permanece en mí y yo permanezco en él, ése lleva mucho fruto; sin mí no podéis hacer nada», recoge una vez más esta idea básica de la imagen del cuerpo de Cristo (cf. Jn 15-1-8).

d) La búsqueda de los elementos para una imagen útil de la Iglesia no puede cerrarse sin discutir también la expresión bíblica, que en la dogmática de las iglesias ortodoxas de N. Trembelas (Atenas [2]1959, II, 5, p. 316-322) resume la doctrina eclesiástica bajo el lema *La Iglesia como reino de Dios sobre la tierra.* De

manera similar arranca Androutsos en su dogmática (Atenas 1956, p. 259-292) del hecho de que la Iglesia ha sido fundada por Cristo como «reino pneumático», porque la gracia de la redención merecida por Cristo, así como la salvación, justamente llegan al mundo a través de esa Iglesia. La obra más reciente de G. Karmiris, *L'insegnamento dogmatico orthodosso intorno alla chiesa,* Milán 1970, desarrolla la doctrina eclesial de la Iglesia ortodoxa enlazando con los padres griegos de los s. IV-VI, aunque se sirve como punto de partida y como meta la afirmación del concilio Vaticano II sobre la Iglesia como sacramento.

Citemos también aquí brevemente los grandes ensayos eclesiológicos de los *teólogos ortodoxos rusos:* Gregorii Florovski (1893-1979) intenta comprender a la Iglesia partiendo sobre todo de la cristología del s. V. De ahí que ataque tanto el planteamiento sociológico de Sergei Nik. Bulgakov (1871-1944), como la postura pneumatológica de Vladimir Losskii (1903-1958), al igual que la concepción eucarística de la Iglesia en Nikolai Afanasiev (1893-1960); cf. P. Plank, *Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanasiews* (1893-1960), Wurzburgo 1980.

Sobre el tema Iglesia y reino de Dios diremos aquí únicamente lo imprescindible: la doctrina bíblica sobre el reino de Dios no se puede equiparar a la docrina sobre la Iglesia. Mas no se puede hablar de la Iglesia sin tratar del reino de Dios, que en Cristo y en su obra redentora ha encontrado su primera forma de cumplimiento en este mundo. De ahí que la predicación de Jesús empiece con la alusión al hecho de que el reino de Dios está cerca, ha llegado (Mc 1,15: ἤγγικεν) y que en el contexto de una expulsión demoníaca (Lc 11,20) se diga que con ello se hace realidad presente el reino de Dios entre los hombres (ἔφθασεν: cf. Lc 17,21). Cierto que según la doctrina de Jesús el reino de Dios sólo está llegando, por lo que sus seguidores deberán orar por que ese reino de Dios llegue de una vez y se imponga (cf. Mt 6,10: ἐλθέτω). El reino de Dios es a la vez presente y futuro, está dentro y está fuera. La Iglesia sobre la tierra y en este tiempo ruega primordialmente por la manifestación externa y escatológica del reino de Dios. Esto es lo que expresan las palabras de Cristo a Pedro: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia... Yo te daré las llaves del reino de los cielos» (cf. Mt 16,18s: οἰκοδομήσω, δώσω). Esa Iglesia visible ha de cuidarse del invisible reino de Dios sobre la tierra. En lo que ese reino de Dios tiene de visible sobre la tierra están juntos los buenos y los malos (la cizaña junto al buen trigo, los peces malos junto con los buenos: cf. Mt 13,24s. 47s). La buena semilla de la palabra divina necesita en la tierra de buen terreno para crecer (cf. Mt 13,3-9), aunque la buena semilla crece por sí sola, es un don de Dios (como crece el grano de mostaza y como opera la levadura: cf. Mt 13,31s.33s). Aunque reclama del hombre un compromiso y entrega totales (cf. Mt 13,44.45), no es la obra humana la que produce y crea el reino final inminente, el reino de los cielos, sino que ese reino es siempre don de Dios, que desciende del cielo, como el cielo nuevo y la nueva tierra, como la esposa del Cordero, la Jerusalén nueva, cuyo templo y luz es el mismo Dios (cf. Ap 21,1s.19s; 22,5). La Iglesia es la suprema «oferta de Dios» en este mundo (Gloege, 260).

Estas breves observaciones sobre el tema Iglesia y reino de Dios pueden hacernos entender que el problema de esas relaciones sólo debe tratarse al final del tratado sobre la Iglesia, como conclusión y panorámica final (cf. § 18; EC XI [1953] 660-662 NCE 8 [1962] 188-195; H. Schlier, *Reich Gottes und Kirche nach dem NT*, en *Das Ende der Zeit,* Friburgo de Brisgovia 1971, 37-51).

§ 5. La Iglesia como realidad sacramental Ordenamiento e importancia de los elementos estructurales sacados de la Sagrada Escritura

O. Semmelroth, *Die Kirche als sichtbare Gestalt und unsichtbare Gnade,* «Scholastik» 28 (1953) 23-39; id., *Die Kirche als Ursakrament,* Francfort 1953; reseña de H. Zeller, ZKTh 76 (1954) 94-99; M. Honecker, *Kirche als Gestalt und Ereignis* (ev.), Munich 1963; P. Scharles, *L'Église, sacrament du monde,* París 1960; J. Harvey, *Le peuple de Dieu, sacrament du dessin de Dieu,* «Manuel d. Ph. et Phil.» 22 (1966) 89-109; G. Petaro, *La chiesa sacramento della salvezza,* «Humanitas» 1-4 (1967) 120-158; J. Witte, *Die Kirche sacramentum unitatis für die ganze Welt,* en: Baraúna, Eccl. I, 420-452; P. Smulders, *Die Kirche als Sakrament des Heils,* ibid. 289-312; J. Alfaro, *Cristo, sacramento de Dios Padre: La iglesia, sacramento de Cristo glorificado,* «Greg.» 58 (1967) 5-28; L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer strukturfunktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das 2. Vatikanische Konzil,* Paderborn 1972; MS IV 1 (1972) 310-356; J. Ratzinger, *Kirche als Heilssakrament,* en: J. Reicherstorfer (dir.), *Zeit des Geistes,* Viena 1977, 59-70; F.X. Kaufmann, *Kirche begrei-*

fen (... Gesellschaftliche Verfassung des Christentums), Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1979; W. Beinert, *Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch*, «Theol. Berichte» 9, Einsiedeln - Zurich 1980; 13-63; R. Holz, *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zurich - Colonia 1979.

Los elementos estructurales, sacados de las imágenes bíblicas más importantes para elaborar un concepto teológico de la Iglesia, han de verse en su totalidad para formar con ellos una amplia expresión teológica que pueda servir como concepto dogmático de ayuda, como «concepto modélico». Aquí habría que valorar la expresión que el concilio Vaticano II repite al menos siete veces, a saber: la afirmación de que la Iglesia tiene carácter sacramental, y que en el fondo es el *universale salutis sacramentum* (cf. LG 48; GS 45). Leonardo Boff ha hecho de este tema el objeto de sus investigaciones críticas, que de varias formas han estimulado, fecundado o ahondado las reflexiones siguientes. El tema vamos a intentar desarrollarlo aquí en cuatro tratados: 1. La historia de esa nueva afirmación eclesial; 2. El cambio del concepto de sacramento; 3. Fundamentación del enunciado sobre la Iglesia como sacramento; 4. Pruebas de la fecundidad de este nuevo concepto de Iglesia y de sacramento.

1. *Datos históricos*

Siguiendo la línea de L. Boff (cf. p. 83-123; 206s, 237-330) cabe decir lo siguiente acerca de la historia de ese concepto teológico de Iglesia: según han demostrado las explicaciones sobre la imagen de la Iglesia en el NT, casi siempre se trata de afirmaciones con un contenido real que nosotros denominamos hoy «sacramental». Sin embargo no se puede pasar por alto que en la carta a los Efesios, por ejemplo, prevalece la visión histórico-salvífica y mística, mientras que en Colosenses el primer plano lo tiene la consideración cósmica; pero siempre el lado ético-gratuito va ligado al aspecto óntico-místico. El elemento terreno-histórico y el elemento místico quedan patentes en la visión de conjunto, cuando se habla del «antiguo pueblo de Dios en un eón nuevo», como lo hacen sobre todo Pablo y el Apocalipsis. Si la visión histórico-salvífica ha llevado a considerar la Iglesia como *ecclesia ab Adam* o *ab initio mundi*, es decir, en su dimensión histórica y cósmica, también

la consideración cristocéntrica, y sobre todo de san Pablo con su creación teológica de la imagen del cuerpo de Cristo, ha enseñado a ver en su conjunto el lado místico y el histórico de la Iglesia, la Iglesia universal y las iglesias particulares, lo carismático y la institución de una manera nueva, convirtiendo el misterio de Cristo histórico-salvífico y teológico (Dios hombre) en la imagen primordial para la comprensión de la Iglesia. Con ello se fija el carácter básicamente sacramental de la Iglesia, aunque la Escritura no emplee explícitamente las palabras *mysterium* o *sacramentum*.

Orígenes († 254), el gran fundador de la teología oriental de la Iglesia, ha sido el primero que ha desarrollado la concepción sacramental como modelo teológico en su pensamiento simbolista bíblico y platónico: el Logos oculto de Dios se oculta en su revelación en la carne (encarnación), en la palabra (evangelio) y en la Iglesia (sacramentos, ministerio).

Cipriano († 258), el gran primado de la Iglesia africana occidental, ha vivido la tribulación de los errores y de la apostasía en la persecución de Decio y ha visto a la Iglesia, según Ef 5,32 y 4,4ss, como el *sacramentum unitatis*, la *una mater ecclesia*, que siendo una Iglesia celestial ha sido traída a la tierra por Cristo y que la ha confiado a Pedro y a los apóstoles (cf. *De unitate ecclesiae*, 5-7).

Ticonio, ha. 380, recogiendo las ideas de Orígenes en su tratado hermenéutico *Liber regularum*, ya en el capítulo I. *De Domino et de corpore eius*, sobre la Iglesia dice: Cristo como cabeza forma una sola cosa con su cuerpo que es la Iglesia. Por consiguiente, todo cuanto la Escritura dice de Cristo puede referirse tanto a él, como cabeza, o a la Iglesia, como su cuerpo (PL 18,15; cf. Agustín, *De doctr. christ.* III, 31,44).

Agustín († 431), que en buena medida ha dominado la teología occidental del primer milenio, se refiere repetidas veces a lo mismo cuando llama a la Iglesia el *totus Christus* (cabeza y cuerpo) y ve en esa Iglesia al sacramento de la salvación desde el principio del mundo.

Asimismo el papa León I († 461) considera a la Iglesia *sacramentum salutis* en la historia de la humanidad desde sus comienzos (cf. *Sermo* 23,4; 307; PL 54,202; 230ss). Esta concepción de la Iglesia sigue siendo decisiva en Occidente hasta la alta em, y se define siempre por la visión conjunta de lo divino y lo humano, de lo visible e invisible, lo histórico y suprahistórico (cf. Juan

Damasceno, *De fide orth.* III, 1 = historia de la salvación; IV, 3 = Iglesia - eucaristía).

Eso no lo cambia en nada la concepción neoplatónica de la Iglesia como organización constituida jerárquicamente, tal como la presenta el Ps.-Dionisio Areopagita en el siglo VI y tal como se va desarrollando desde la legislación justiniana en Oriente y la teoría carolingia en Occidente. Sólo el pensamiento jurídico romano que se impone en el s. XII y la recepción de la metafísica aristotélica en el s. XIII hicieron que fuera desapareciendo cada vez más el hablar de la Iglesia como sacramento, aunque el tema persistiera en los grandes escolásticos, gracias al planteamiento cristológico (cf. supra p. 89s), la doctrina de la *gratia capitis Christi* y el desarrollo de la doctrina general de los sacramentos. Para Tomás de Aquino († 1274) la Iglesia sigue siendo cuerpo de Cristo, órgano, sacramento de Cristo sobre la tierra (M. Grabmann). La irrupción del nominalismo en la teología del s. XIV arrinconó el pensamiento simbolista griego, hasta el punto de que incluso en la doctrina eclesial de R. Belarmino († 1621), que enlaza con el Tridentino, ya no se puede reconocer nada de esa concepción sacramental de la Iglesia, propia de los padres griegos y del primer milenio. La realidad exterior *(sacramentum tantum)* y la interna de la Iglesia *(res sacramenti)* estaban muy separadas en el pensamiento teológico desde la reforma.

Sólo la escuela francesa de P. Bérulle († 1629) con su nueva visión —que recordaba la de N. Kabasilas, † 1365: *Leben in Christus*, ed. V. Ivanka, Klosterneuburg 1958, p. 19— de las relaciones del cristiano con Cristo y de la naturaleza humana de Cristo con el Logos divino (cf. *Opera omnia*, ed. por A. Houssaye II, París 1874, p. 1180s) hizo posible que Louis de Thomassin († 1695) pudiera volver a designar a Cristo y su Iglesia como «sacramento», cuando escribía: *Sacramentum universae ecclesiae circumgestabat Christus et in ipso demonstrabat* (Cristo llevaba y revelaba en sí a toda la Iglesia como un sacramento: *Dogm. theol.* II, París 1684, p. 243, 250). Su concepción profunda de la Iglesia ciertamente que no podía encajar con la ilustración inminente. Sólo el romanticismo volvería a valorar el pensamiento simbolista latente en la concepción sacramental, como se advierte ya en J.W. Goethe († 1832: *Dichtung und Wahrheit* II, 7), pero sobre todo en la escuela de Tubinga, que con ello quiso escapar tanto al racionalismo ilustrado como al nuevo idealismo alemán.

H. Klee († 1840) llamaba a la Iglesia ya en 1835 «un gran sacramento... un complejo de sacramentos..., de ese modo el ser y la vida de la Iglesia es en general sacramental» (cf. *Kath. Dogm.* III, p. 117). Después que J.A. Möhler († 1838), sin emplear la palabra sacramento, hubiera presentado la Iglesia como órgano del Espíritu Santo, el teólogo de Paderborn, J.H. Oswald († 1903), introdujo en 1855 su doctrina sacramental con una gran introducción *Das Sacramentum im Verhältnis zur Kirche*, en la que escribió: «La Iglesia no ha de calificarse como casi un sacramento, sino más bien como *el* sacramento cristiano. La *propia* Iglesia es el sacramento, cual instrumento de salvación en el sentido universal de la palabra. De acuerdo con ello se podría también calificar toda la actividad de la Iglesia... como sacramental» *(Von den Sakramenten*, Münster [5]1844, p. 12ss). M. Scheeben († 1888) estudió ampliamente en su obra *Los misterios del cristianismo* (Herder, Barcelona [4]1964; ed. pr. alemana: 1865) el carácter mistérico de la Iglesia y su principio básico sacramental, sin utilizar sin embargo la palabra sacramento. Y es que en su pensamiento teológico, pese al amplio uso que hace de la literatura patrística griega, está justamente influido por la escuela romana (cf. C. Passaglia, J.B. Franzelin, C. Schrader) que, partiendo del concepto de *societas* quería explicar la Iglesia en conexión con la doctrina de la redención como puede verse con mayor relieve aún en L. Atzberger († 1918) y en C. Feckes († 1958).

El concilio Vaticano I ignoró el concepto de sacramento para la Iglesia, aunque con su afirmación sobre la misma como *signum levatum in nationibus* (cf. Is 11,12: D 1794; DS 3014), así como con su imagen eclesial que late bajo la constitución de la fe, viene a indicar la misma cosa. Las obras clásicas de la gran teología, en especial las de orientación histórica, que aparecen desde el concilio Vaticano I hasta la primera guerra mundial, no aportaron nada especial sobre el tema. Sin embargo del espíritu del movimiento litúrgico, que surgió en Francia después del concilio Vaticano I, y del movimiento juvenil que apareció en Alemania en torno a la primera guerra mundial, nacieron obras que tuvieron una gran importancia para el ulterior desarrollo de la imagen de la Iglesia como sacramento. Aquí hemos de referirnos sobre todo a Karl Adam, *La esencia del catolicismo* (ELE, Barcelona [12]1949; ed. or. alemana: 1924), Romano Guardini, *Der Gegensatz. Versuch einer Philosophie des Lebendig-Konkreten* (1925; ver-

sión castellana en *Obras,* Cristiandad, Madrid 1981) y a los numerosos trabajos de Odo Casel sobre el misterio cúltico de la Iglesia (reunidos en 1948 en la obra homónima), a partir de los cuales se ha desarrollado la denominada teología mistérica.

Singular importancia tuvo la encíclica *Mystici Corporis* (1943), en la que hallamos una nueva profundización de la imagen de la Iglesia que va más allá de la idea de *societas* aunque en razón de la fuerte influencia de la antigua escuela romana la consideración óntica y la moral dentro de la Iglesia aparecen tan separadas que, pese al modelo paulino del cuerpo, no llegó a expresarse adecuadamente la definición sacramental de la Iglesia. Hay que decir, no obstante, que aquí, pese a la falta de una consideración de la Iglesia en su historicidad, resuenan ya los elementos de la concepción clásica del sacramento hasta en la tentativa de presentar el misterio de la Iglesia en el misterio de Cristo y de su Madre (como repetidas veces había anunciado M. Scheeben como imagen de su eclesiología en el t. III de su Manual de Dogmática). Prolongando y contrastando las ideas de la encíclica escribió Th. Soiron su obra sobre el hombre sacramental (1948) y J. Fellermeier trató en su obra sobre los sacramentos «del cosmos sacramental, de la existencia sacramental del cristiano y de la Iglesia como sacramento universal» (1949; cf. CTD VI, p. 134-147). O. Semmelroth en su ensayo *Die Kirche als Ursakrament* (Francfort 1953; cf. la amplia discusión sobre el libro sostenida por H. Zeller, ZKTh 76 [1954] 94-99) renueva dichas ideas.

La conexión interna entre Iglesia y eucaristía, en la que se sustenta y es sustentada, encuentra en la encíclica *Mediator Dei* de 1950 un ahondamiento ulterior. La idea sin embargo sólo se abrió paso —con una apertura preparada desde luego y sobre todo por la *Meditación sobre la Iglesia* (ed. or. fr.: 1952) de H. de Lubac— en el concilio Vaticano II, en que volvió a encontrar expresión clara la idea mistérica y sacramental como concepción básica de la Iglesia. En esa nueva configuración del concepto de Iglesia, que aparece en el concilio Vaticano II, tuvo una influencia decisiva la *Théologie nouvelle,* repetidas veces puesta en tela de juicio por la Iglesia (1947: Lyón; cf. encíclica *Humani generis* de 12-8-1950). Lo que de Lubac escribió en 1952 (p. 145 de la ed. alemana: *Betrachtungen,* Viena [2]1954) fue determinante para las afirmaciones del concilio: «La Iglesia, toda la Iglesia, y sola la

Iglesia —la de hoy, como la de ayer y la de mañana— es *el* sacramento de Jesucristo.»

Si la constitución sobre la liturgia (SC 26) había llamado simplemente a la Iglesia con Cipriano *unitatis sacramentum,* la constitución sobre la Iglesia (LG 48), en la consideración del carácter escatológico de la misma, dice ya que el Señor glorificado y resucitado envió al Espíritu Santo sobre los apóstoles y por él estableció la Iglesia como sacramento universal de salvación *(et per eum corpus suum, quod est ecclesia, ut universale salutis sacramentum constituit;* cf. ibid 1 y 59). El decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia (AG 1) se remite de entrada a esa nueva definición de la Iglesia y señala (ibid. 5) que Cristo, ya antes de su ascensión al cielo, fundó su Iglesia como «sacramento de la salvación» *(ecclesiam suam ut sacramentum salutis condidit),* al transmitir a sus apóstoles, con la orden de misionar, la misión que él había recibido del Padre (Mt 28,19s). En la última constitución sobre la Iglesia, *La Iglesia en el mundo actual* (GS 45) el concilio resume una vez más su doctrina en estas palabras: «Todo el bien que el pueblo de Dios, en el tiempo de su peregrinación terrena, puede proporcionar a la familia humana, se debe en definitiva a que la Iglesia es el sacramento universal de la salvación *(universale salutis sacramentum),* que revela y realiza a la vez el misterio del amor de Dios al hombre.» Aquí queda patente, sobre todo, la historicidad de la Iglesia y de su misión salvadora universal mediante la referencia a Cristo, cabeza de la Iglesia, que es también la meta de toda la historia humana y «el punto en el que convergen todos los esfuerzos de la historia y de la cultura» (ibid.; cf. P. Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano* IV, cap. 2, 3: Omega como centro de todos los centros, al que corresponden la propia normativa, la acción omnipresente, la irreversibilidad y la transcendencia: Taurus, Madrid 1963, p. 321).

2. *El concepto de sacramento*

Para poder entender las nuevas afirmaciones sobre la Iglesia es necesario volver a exponer en este contexto el concepto de sacramento. Ya en CTD VI, p. 44-53; 32-44, quedó expuesto que no sólo la palabra, sino sobre todo la realidad del sacra-

mento, tiene una larga historia. Bástenos recordar aquí, de manera breve, los elementos siguientes: la revelación habla del *mysterium (sacramentum)* dos veces: *una* para designar el misterio de la historia de la salvación divina que, en nuestra historia humana, ha encontrado su centro y consumación en Cristo (cf. Juan Damasceno, *De fide orth.* III, 1; Col 1,26s: «Cristo entre vosotros, la esperanza de la gloria»); *otra vez* expresa con tal palabra la misteriosa relación entre Cristo y la Iglesia; es decir, en un sentido más amplio la idea de alianza en la revelación, para la que sirve de metáfora la relación amorosa y matrimonial entre hombre y mujer (cf. Ef 5,32).

Sobre el suelo de su filosofía platónica Agustín desarrolla un nuevo y *tercer* concepto de sacramento, explicando lo visible en el sacramento como *signum* de lo invisible y el efecto sobrenatural como *res,* y declarando en su doctrina del carácter sacramental al sacramento interno como *signum et res.* Lograba así una concepción del sacramento que en 451 iba a servir para establecer la concepción de Cristo: el misterio del sacramento consiste en la relación y ordenamiento mutuo del signo externo y de la realidad interna de la gracia, al igual que se ha de ver el misterio de Cristo en la unidad personal del Logos divino y de la naturaleza humana. Hugo de San Víctor († 1141) compendia esas enseñanzas en esta declaración: «Sacramento es un elemento corporal o material, situado en el mundo visible, que representa una determinada gracia invisible y espiritual por su carácter figurativo, la indica mediante su institución (por Cristo) y la contiene en virtud de su santificación (por Cristo)» (PL 176, 415ss).

Una *cuarta* forma del concepto de sacramento se desarrolló en el siglo XIII con ayuda de la metafísica aristotélica: completando la distinción agustiniana entre elemento y palabra, se distingue el elemento visible como signo externo (lo preexistente) y lo operado por la acción humana como «elemento material» *(materia proxima, materia remota),* de la palabra espiritual como «forma eficaz» *(forma sacramenti);* a ese signo externo se atribuye una virtualidad causal de cara a la producción de la gracia interior (el signo como instrumento de salvación: *instrumentum salutis).* En las respuestas a la cuestión de cómo ese efecto sobrenatural puede explicarse por el signo natural se dividen las escuelas: Tomás de Aquino y sus seguidores hablan de un modo de producción física (el signo sacramental contiene la misma gracia en virtud de su institución), mientras que Buenaventura, Escoto y sus discípulos hablan de un modo de producción moral e intencional (es Dios mismo quien otorga la gracia divina con ocasión de que el hombre realiza libremente el signo sacramental y en virtud de su propia promesa).

Una *quinta* interpretación del sacramento, que enlaza con Cirilo de Jerusalén y con otros padres griegos, supone una auténtica profundización en el espíritu de la afirmación mistérica de la Biblia; y es la que ha llevado a cabo Odo Casel en su teología mistérica desde los años treinta de nuestro siglo. Aunque a veces con explicaciones platónicas incongruentes, expuso el sacramento y su efecto no tanto a partir de la persona de Cristo cuanto de su acción salvadora. El signo sacramental aparece como el «sacramento externo», que contiene la eficacia del acto salvador divino en Cristo como «sacramento interno» (cf. G. Söhngen). A través de esa concepción se comprende especialmente la realidad histórica como elemento estructural y esencial del sacramento.

En tiempos recientes K. Rahner (1964), estimulado sin duda por la teología luterana de la palabra, ha presentado una *sexta* tentativa de exposición del sacramento: sacramento es el caso más radical de la palabra de Dios al hombre, la palabra exhibidora de Dios.

E.H. Schillebeeckx y J.P. de Jong, a una con L. Boff, han hecho una *séptima* tentativa de explicación del sacramento como «realidad simbólica real» partiendo de una vasta concepción simbolista.

Estas dos últimas explicaciones no expresan la compleja realidad del sacramento tan bien como las precedentes. De ahí que sólo las primeras hayan sido recogidas en la introducción a la constitución sobre la Iglesia con las palabras siguientes: «Mas, como la Iglesia en Cristo es, a la vez, como un sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano...» (LG 1; cf. GS 42). También en la constitución sobre la liturgia (SC 59 y 61) son explicaciones determinantes, cuando se dice: «Los sacramentos están ordenados a la santificación de los hombres, a la edificación del cuerpo de Cristo y, en definitiva, a dar culto a Dios; pero, en cuanto signos, también tienen un fin pedagógico. No sólo suponen la fe, sino que, a la vez, la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de

palabras y cosas; por esto se llaman sacramentos de la fe. Confieren ciertamente la gracia, pero también su celebración prepara perfectamente a los fieles para recibir fructuosamente la misma gracia, rendir culto a Dios y practicar la caridad...

»Por tanto, la liturgia de los sacramentos y de los sacramentales hace que, en los fieles bien dispuestos, casi todos los actos de la vida sean santificados por la gracia divina, que emana del misterio pascual de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, del cual todos los sacramentos y sacramentales reciben su poder (teología mistérica), y hace también que el uso honesto de las cosas materiales pueda ordenarse a la santificación del hombre y a la alabanza de Dios.»

Sobre todo a partir de Agustín el fundamento sobrenatural del rito de los sacramentos en la liturgia de la Iglesia se ha visto en el mismo Cristo, que ejerce su ministerio sacerdotal por medio de su Espíritu en la liturgia en favor nuestro (cf. SC 7; PO 5; enc. *Mystici Corporis:* AAS 35 [1943] 230).

3. *Demostración de la Iglesia como sacramento*

Las afirmaciones sobre la sacramentalidad de la Iglesia muestran que aquí «sacramento» se toma en un sentido nuevo respecto de los siete sacramentos particulares de la misma Iglesia. Vamos a explicar brevemente esa nueva concepción sacramentaria:

a) Como de cada uno de los sacramentos, también de la Iglesia hay que decir que es signo de Cristo en este mundo. Así como la cristología explicó dialécticamente en el concilio de Calcedonia (451) el misterio de Cristo mediante la doctrina de la unión hipostática de las dos naturalezas en Cristo, así también la Iglesia ha de entenderse dialécticamente como cuerpo místico de Cristo, a la vez que templo y pueblo de Dios. Para poder expresar el elemento complejo y dialéctico de esas afirmaciones de una realidad mediante el concepto de «sacramento», es necesario distinguir entre Cristo como sacramento fundamental (debido a la unión hipostática de las dos naturalezas), los sacramentos particulares (que siempre representan una unidad y totalidad de sacramento externo e interno, del signo sacramental *[sacramentum tantum]* y gracia sacramental *[res sacramenti]*, formando un todo: *[res et sacramentum])* y la Iglesia como «sacramento universal de salvación». Cuando K. Rahner y *Mysterium salutis* (IV, 1[1] [1973] 318ss) designan a la Iglesia como *Wurzelsakrament*, sacramento fundamental o radical, hay que decir ciertamente que tal expresión habría de reservarse mejor a Cristo, porque él es la única fuente originaria, la raíz y el fundamento de todo cuanto el sacramento es y otorga.

b) Pero ¿qué significa entonces la expresión del concilio, según la cual la Iglesia es *universale salutis sacramentum* y *sacramentum unitatis?* Tres son las cosas que merecen destacarse en esa definición:

1) Es sorprendente que una y otra vez se mencione aquí «la salvación» como sentido y fin del sacramento. La teología de cada uno de los sacramentos muestra que cada uno por su parte ha de servir a la salvación del hombre; sólo que, dada la pluralidad de los sacramentos, ese servicio salvífico es diferente en cada caso: el bautismo y la confirmación otorgan al cristiano la vida sobrenatural del hijo de Dios, la santificación; la penitencia y la unción de los enfermos contribuyen a la curación del pecado y de sus secuelas en cada cristiano; el orden sacerdotal y el matrimonio son los grandes sacramentos de estado, que ordenan y sostienen la vida natural y sobrenatural del pueblo de Dios. *Sacramentum salutis* simple y llanamente sólo se puede llamar la Iglesia en su totalidad, porque en ella están compendiadas todas las realidades a las que nos referimos cuando hablamos de la salvación. No sólo los tres grupos de sacramentos antes mencionados, sino sobre todo el sacramento central de la Iglesia, el eje de su vida, la sagrada eucaristía como sacrificio y banquete, como sacrificio redentor y banquete sacrificial de la comunidad de Cristo, están incorporados al conjunto de la Iglesia, a su predicación, su catequesis, y a las empresas todas de la cura de almas en el sentido más amplio, que hasta el fin de los tiempos han de mostrar, proporcionar y otorgar a los hombres la salvación de Dios, y que presentan a Dios la pleitesía y adoración de la humanidad. Cuando la Iglesia se llama *sacramentum salutis*, se está pensando en «toda la salvación», cuya misteriosa esencia intentaba ya exponer la encíclica sobre el cuerpo místico, al referirse al misterio de la consumación de la salud en la contemplación de Dios (cf. AAS 35 [1943] 232 = *gratia-gloria).*

2) Los textos conciliares hablan repetidas veces de la Iglesia como *universale salutis sacramentum.* Ese *universale* debe expresar sobre todo el hecho de que la Iglesia no sólo es sacramento para quienes ya se confiesan miembros de la misma. La contribución salvífica de la Iglesia se extiende más bien a todos los hombres de todos los tiempos y de todas las zonas. La Iglesia como sacramento no abraza sólo a todos los santos y a quienes se encuentran en el camino de la santidad; abraza asimismo a todos los pecadores, a todos los débiles moral y religiosamente, a los heridos y enfermos, a los pobres y los niños (cf. AAS 35 [1943] 239), y, finalmente, mientras viven sobre la tierra, también a cuantos por llevar un camino alejado y contrario a Dios se encaminan consecuentemente a la condenación eterna, si no se convierten y aún pueden recibir en la Iglesia curación y santificación. Con el objetivo *universal* también puede significarse que todas las empresas de la Iglesia, sus festividades y sacramentos, sus oraciones y cantos, sus sacramentales, sus ordenamientos jurídicos y ministerios, sus alegrías y sus dolores, todo lo que ella es, tiene y obra, lleva ese carácter sacramental, y es por lo mismo signo, instrumento y lugar de salvación para todos. La Iglesia militante, purgante y triunfante queda simultáneamente dentro de ese *universale salutis sacramentum.* En este capítulo 2 expondremos con mayor detalle estas afirmaciones.

3) El último misterio, que aquí se expresa con tal afirmación, lo señala la denominación de la Iglesia como *sacramentum unitatis.* El enunciado, como veremos, no tiene sólo el sentido de poner de relieve la unidad de amor en la Iglesia como exhortación moral y como don sacramental místico; la afirmación apunta al fundamento último de la Iglesia en el mismo Dios trino y uno: la unidad, que no sólo se otorga a todos los hombres de todos los tiempos y lugares y en definitiva también al universo, al cosmos en la Iglesia, es la unidad que tiene su fundamento en Dios, creador del universo (1Tim 2,5), en Cristo, el único mediador entre Dios y los hombres (Col 1,13-20), y en el Espíritu de Dios, como Espíritu de amor y de unidad (1Jn 4,7-16); y en esa unidad acabará encontrando su realización (1Cor 15,20-28). En el capítulo 3 estudiaremos el tema más a fondo. Pero lo esencial sigue siendo que no sólo se expresa una visión «estructuralista y funcional» (cf. L. Boff), mas también «categorial y ontológica» y, en el plano más hondo, una visión «transcendental y teológica» de la

Iglesia (cuerpo de Cristo), cuando se elige el «sacramento modelo» como concepto dogmático para describir a la Iglesia.

4) Esto último quedará más claro si, al intentar esclarecer la forma nueva de sacramentalidad, procuramos introducir una distinción que H. Plessner ha aplicado en su antropología para explicar la posición del hombre en el marco de la vida. Plessner atribuye a la planta una posicionalidad de forma abierta, al animal una posicionalidad de forma cerrada y al hombre una posicionalidad excéntrica (cf. *Die Stufen des Organischen und der Mensch,* Berlín [2]1965; F. Hammer, *Die exzentrische Position des Menschen,* Bonn 1957). El concilio Vaticano II nos ha proporcionado una nueva inteligencia de la diferencia y la conexión interna de los distintos sacramentos en su significación para la vida de cada cristiano, de la eucaristía en su importancia para la comunidad eclesial y la vida de la Iglesia, y de la Iglesia en su conjunto para la humanidad entera de todos los tiempos y lugares como *universale salutis sacramentum.* Aplicando la mencionada distinción podríamos decir que la sacramentalidad de los distintos sacramentos cabe designarla como «sacramentalidad de forma abierta»: para cada uno de los hombres los distintos sacramentos son, de acuerdo con su peculiaridad, una apertura del camino hacia la salvación dentro de la Iglesia.

La sacramentalidad de la sagrada eucaristía, como el genuino sacramento cúltico de la comunidad eclesial, tanto en su concepción externa (litúrgica) como interna (cuerpo de Cristo), podemos hablar de «sacramentalidad de forma cerrada», por cuanto que el sentido y efecto de la eucaristía, a diferencia de lo que ocurre con los otros seis sacramentos hay que buscarlo en la comunidad eclesial que por sí misma es cerrada. De ahí que el problema de la intercomunión sea también en gran parte un problema de la unidad de la Iglesia. Aquí se hacen también patentes la importancia y los límites de las nuevas tentativas en torno a una *eclesiología eucarística,* que quieren deducir la esencia de la única Iglesia exclusivamente de la vida de la misma, de su sacrificio eucarístico, en que la consumición del cuerpo y sangre de Cristo produce la *koinonia* de la comunidad concelebrante (1Cor 10,16s), presentando así a la Iglesia como «cuerpo de Cristo» (Ef 4,4-6; 1Cor 12,14-26; Rom 12,4s), cuya cabeza es Cristo glorificado (Ef 1,22s) y cuyo principio vital es el Espíritu de Cristo (1Cor 3,16s; Rom 8,9-11).

Dicha eclesiología eucarística supone, sin embargo, la «unidad de la Iglesia», que históricamente se perdió ya desde los primeros siglos con cismas o separaciones (herejías, excomuniones, etc.). De hecho hoy existen «muchas iglesias» sin unidad de comunión (cf. al respecto H.J. Schultz, *Eucharistie und Einheit der Kirche nach Basilius dem Grossen*, en *Basilius, Heiliger der einen Kirche*, Munich 1981 *[Koinonia I]; Eucharistischen Ekklesiologie: Regensburger Ökumenisches Symposion 20-26 de Juli 1981 [Koinonia* III, 1982]; P. Plank, *Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanasiews [1893-1966]*, Wurzburgo 1980.)

Si, finalmente, hablamos de la sacramentalidad de la misma Iglesia, podemos decir que le compete una «sacramentalidad excéntrica» por cuanto que su acción, si se entiende adecuadamente a sí misma, señala siempre por encima de ella: la Iglesia se realiza a sí misma, en su actuación, de forma esencialmente misionera, ya que la misión no es un simple cometido suyo en la historia, sino más bien una definición estructural del ser de la Iglesia en todos los tiempos y lugares. La Iglesia se realiza apuntando, por ello, precisamente a quienes todavía no forman parte de la misma, a quienes han de encontrarla. Primordialmente la Iglesia no tiene que mantenerse, sino que más bien ha de tender a crecer y a conquistar el mundo en el espíritu del mandato misional: «Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda la creación» (Mc 16,15).

Mas no sólo en este sentido amplio de espacio y tiempo tiene la Iglesia una «sacramentalidad excéntrica»; la posee también en el sentido de que la misma salvación universal no es el fin supremo: a su vez dicha salvación universal apunta, por encima de sí misma, a la «gloria de Dios Padre» como sentido radical de esa salvación: «A él la gloria en la Iglesia y en Cristo Jesús, por todas las edades, por los siglos de los siglos. Amén» (Ef 3,21). «Todo esto es por vosotros, a fin de que la gracia, multiplicándose al pasar por tantos, haga abundar la acción de gracias para la gloria de Dios» (2Cor 4,15), como escribe el apóstol.

5) Si, como conclusión, queremos resumir la estructura esencial de lo que llamamos «sacramental», habremos de decir que «sacramental» no indica aquí una mentalidad especial dentro de la teología (Boff habla aquí de *sakramentell)*, sino más bien una realidad especial de la creación entendida desde una perspectiva

histórico-salvífica. El origen y fundamento de esa realidad peculiar hay que encontrarlos en «Cristo», en el que Dios se ha hecho hombre (Jn 1,1-4; Flp 2,2-11) y a quien Dios ha predestinado desde la eternidad como el hombre que vive única y exclusivamente del amor a Dios que todo lo abraza. Porque ese Jesucristo, en virtud de su ser divino-humano ha creado la posibilidad radical, y por su muerte sacrificial y su resurrección la realidad radical de restablecer al Dios trino en la creación, que por el pecado de los hombres históricos se había hecho nefasta, y porque Jesucristo ha creado la Iglesia como esposa suya y mediante los signos y ritos sagrados le ha señalado y ordenado el camino hacia la salvación que está en él, por todo eso la estructura básica de lo cristiano es «sacramental» en su forma concreta de espacio y tiempo en este mundo.

El carácter simbolista inmanente, cual corresponde a toda realidad individual respecto del pensamiento humano capaz de comprender el conjunto, puede fundamentar un «pensamiento sacramental» en la comprensión humana general, pero no una «realidad sacramental» en la concepción cristiana. Esta última tampoco tiene su fundamento en una «cristología trascendental», sino únicamente en el «acontecimiento histórico de Cristo». El nuevo «pensamiento simbolista», fundado y desarrollado principalmente por obra de Ernst Cassirer († 1945, cf. *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt 1969), en la línea de la intelección crítica del mundo kantiana, puede representar para el hombre moderno, con su concepción crítica y kantiana del «conocimiento humano» y con su mentalidad ontológica y dialéctica hegeliana, algo así como un puente para entender lo «sacramental como fenómeno». Pero la «realidad sacramental, que sólo se capta en la entrega creyente y en la realización orientada por la fe, no puede tener su fundamento, ni se puede representar de manera adecuada, con el pensamiento simbolista (aunque L. Boff es de parecer contrario, cf. p. 147-181).

§ 6. El cristiano, la comunidad (las iglesias particulares) y la Iglesia (la Iglesia sacramental en el espacio, pluralidad en la unidad)

LThK 6 (1961) 221-225 (con bibl.: *Kirchengliedschaft:* Kl. Mörsdorf; K. Rahner); H. Volk, *Das sakramentale Element in der Kirchengliedschaft*,

«Unio Christianorum», Paderborn 1962, 345-357; J. Ratzinger, PD, 163-118; id., *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter,* Salzburgo 1971; Y. Congar, *Mère Église,* en *L'Église aujourd'hui,* Desclée Cie.; A. Winklhofer, *Die neue Menschheit,* en *«Kirche heute»,* Bergen-Enkheim 1965, 30-38; 54-68; A. Exeler (dir.), *Die neue Gemeinde,* Maguncia 1967; M. Hepp (dir.), *Neue Gemeindemodelle,* Viena 1971; Th. Maas-Ewerd, *Liturgie und Pfarrei,* Paderborn 1969; K. Lehmann, *Was ist eine christliche Gemeinde?,* en: IKZ 1 (1972) 481-497; F. Klostermann, *El principio comunitario en la Iglesia,* Científico-médica, Barcelona 1980; *Ortskirche - Weltkirche, Festgabe für Julius Kardinal Döpfner,* Wurzburgo 1973; H. Wiels, *Konzil und Gemeinde* (F. Th. St. 25) Francfort 1978; W. Beinert, *Dogmenhistorische Anmerkungen zum Begriff «Partikularkirche»,* ThPh 50 (1975) 38-69 (con bibl.).

Lo dicho hasta ahora sobre la sacramentalidad de la Iglesia muestra que el primer cometido para una visión teológica de la Iglesia es evitar simultáneamente la Escila de un monismo y la Caribdis de todos los dualismos. Ese peligro se hace especialmente patente en los ordenamientos básicos de nuestra imagen del mundo, en la consideración espacial y de la realidad, lo mismo que en la consideración temporal y de los efectos. Por ello empezaremos por fundamentar, partiendo del ordenamiento espacial y real, lo que hasta aquí llevamos dicho mediante algunas explicaciones, y por concretar ese concepto de la estructura básica sacramental de la Iglesia, intentando aclarar estas cuestiones: 1: La visibilidad de la Iglesia; 2. El carácter de miembro que cada individuo tiene en ella; 3. Las relaciones de las comunidades particulares y de las iglesias particulares con la Iglesia universal, y 4. Las relaciones entre su realidad y su eficacia.

1. *Visibilidad de la Iglesia*

Lo que en el pensamiento griego, apoyándonos en la lógica de identidad del pensamiento mítico, aparece como símbolo de una realidad compleja, nos lo encontramos en el pensamiento romano y medieval caminando sobre la lógica de relación del pensamiento objetivo como «signo» de una marcada realidad particular. Como quiera que se empleen estas tentativas, claramente distintas, de una explicación del mundo en el espíritu oriental y en el occidental al hablar del «sacramento», lo decisivo es que el punto de partida y fundamento de la afirmación es un elemento que se

puede captar en nuestro mundo sensible. Desde los tiempos de Agustín y desde su platonismo hablamos aquí habitualmente de un «signo sensible», que apunta a una realidad invisible y la garantiza. Cuando nos referimos a la Iglesia como sacramento universal de salvación, esa problemática destaca con singular relieve. ¿Qué queremos decir al hablar de la «Iglesia visible»?

a) *Historia*

Que la Iglesia es algo más que la comunidad visible a cualquiera y que se diferencia de cualquier otra comunidad humana, como un pueblo o un Estado, que es algo más que una comunidad organizada de personas, que puede registrarse con unas determinadas convicciones y un determinado objetivo y estilo de vida (la fe), fue algo ya claro desde el comienzo, cuando en la confesión de fe de esa Iglesia ella misma se declaraba objeto de la fe, como lo era el Jesús de Nazaret histórico. El dualismo, que aparece ya en la doctrina platónica y más aún, aplicado a la ética, en el maniqueísmo —sostenido por la pluralidad de las cuestiones de poder en la vida humana— hizo que en el curso de la historia de la Iglesia se infravalorase cada vez más la realidad visible de la propia Iglesia, y que se viera su verdadera esencia sólo en el «ordenamiento invisible de lo santo» *(communio sanctorum),* de la gracia y la predestinación, que más tarde se situó en exclusiva del lado de los desvalidos y pobres de este mundo (incluso cuando esa pobreza y desvalimiento se estableció en este mundo como un poder específico).

Así, frente a los donatistas, que en su lucha contra la Iglesia estatal constantiniana, y en nombre de una «Iglesia martirial de santos» por ellos exigida y proclamada, hacían depender por completo el ministerio y el sacramento de la santidad controlable de quien ejercía el ministerio o administraba los sacramentos, Agustín se refiere de continuo al hecho de que la Iglesia es «la ciudad sobre el monte», que no puede «permanecer oculta» (cf. Mt 5, 14; Agustín, *Contra Ep. Parm.* III, c. 5,27; *In Ioh.* I, 4 tr. 1,19 contra los maniqueos).

Aspiraciones maniqueístas volvemos a encontrárnoslas en los movimientos laicos anticlericales del siglo XII (cf. Pedro de Bruys, † 1126; Arnoldo de Brescia, † 1155; los cátaros y los waldenses),

«Unio Christianorum», Paderborn 1962, 345-357; J. Ratzinger, PD, 163-118; id., *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, Salzburgo 1971; Y. Congar, *Mère Église*, en *L'Église aujourd'hui*, Desclée Cie.; A. Winklhofer, *Die neue Menschheit*, en «*Kirche heute*», Bergen - Enkheim 1965, 30-38; 54-68; A. Exeler (dir.), *Die neue Gemeinde*, Maguncia 1967; M. Hepp (dir.), *Neue Gemeindemodelle*, Viena 1971; Th. Maas-Ewerd, *Liturgie und Pfarrei*, Paderborn 1969; K. Lehmann, *Was ist eine christliche Gemeinde?*, en: IKZ 1 (1972) 481-497; F. Klostermann, *El principio comunitario en la Iglesia*, Científico-médica, Barcelona 1980; *Ortskirche - Weltkirche, Festgabe für Julius Kardinal Döpfner*, Wurzburgo 1973; H. Wiels, *Konzil und Gemeinde* (F. Th. St. 25) Francfort 1978; W. Beinert, *Dogmenhistorische Anmerkungen zum Begriff «Partikularkirche»*, ThPh 50 (1975) 38-69 (con bibl.).

Lo dicho hasta ahora sobre la sacramentalidad de la Iglesia muestra que el primer cometido para una visión teológica de la Iglesia es evitar simultáneamente la Escila de un monismo y la Caribdis de todos los dualismos. Ese peligro se hace especialmente patente en los ordenamientos básicos de nuestra imagen del mundo, en la consideración espacial y de la realidad, lo mismo que en la consideración temporal y de los efectos. Por ello empezaremos por fundamentar, partiendo del ordenamiento espacial y real, lo que hasta aquí llevamos dicho mediante algunas explicaciones, y por concretar ese concepto de la estructura básica sacramental de la Iglesia, intentando aclarar estas cuestiones: 1: La visibilidad de la Iglesia; 2. El carácter de miembro que cada individuo tiene en ella; 3. Las relaciones de las comunidades particulares y de las iglesias particulares con la Iglesia universal, y 4. Las relaciones entre su realidad y su eficacia.

1. *Visibilidad de la Iglesia*

Lo que en el pensamiento griego, apoyándonos en la lógica de identidad del pensamiento mítico, aparece como símbolo de una realidad compleja, nos lo encontramos en el pensamiento romano y medieval caminando sobre la lógica de relación del pensamiento objetivo como «signo» de una marcada realidad particular. Como quiera que se empleen estas tentativas, claramente distintas, de una explicación del mundo en el espíritu oriental y en el occidental al hablar del «sacramento», lo decisivo es que el punto de partida y fundamento de la afirmación es un elemento que se

puede captar en nuestro mundo sensible. Desde los tiempos de Agustín y desde su platonismo hablamos aquí habitualmente de un «signo sensible», que apunta a una realidad invisible y la garantiza. Cuando nos referimos a la Iglesia como sacramento universal de salvación, esa problemática destaca con singular relieve. ¿Qué queremos decir al hablar de la «Iglesia visible»?

a) *Historia*

Que la Iglesia es algo más que la comunidad visible a cualquiera y que se diferencia de cualquier otra comunidad humana, como un pueblo o un Estado, que es algo más que una comunidad organizada de personas, que puede registrarse con unas determinadas convicciones y un determinado objetivo y estilo de vida (la fe), fue algo ya claro desde el comienzo, cuando en la confesión de fe de esa Iglesia ella misma se declaraba objeto de la fe, como lo era el Jesús de Nazaret histórico. El dualismo, que aparece ya en la doctrina platónica y más aún, aplicado a la ética, en el maniqueísmo —sostenido por la pluralidad de las cuestiones de poder en la vida humana— hizo que en el curso de la historia de la Iglesia se infravalorase cada vez más la realidad visible de la propia Iglesia, y que se viera su verdadera esencia sólo en el «ordenamiento invisible de lo santo» *(communio sanctorum)*, de la gracia y la predestinación, que más tarde se situó en exclusiva del lado de los desvalidos y pobres de este mundo (incluso cuando esa pobreza y desvalimiento se estableció en este mundo como un poder específico).

Así, frente a los donatistas, que en su lucha contra la Iglesia estatal constantiniana, y en nombre de una «Iglesia martirial de santos» por ellos exigida y proclamada, hacían depender por completo el ministerio y el sacramento de la santidad controlable de quien ejercía el ministerio o administraba los sacramentos, Agustín se refiere de continuo al hecho de que la Iglesia es «la ciudad sobre el monte», que no puede «permanecer oculta» (cf. Mt 5, 14; Agustín, *Contra Ep. Parm.* III, c. 5,27; *In Ioh.* I, 4 tr. 1,19 contra los maniqueos).

Aspiraciones maniqueístas volvemos a encontrárnoslas en los movimientos laicos anticlericales del siglo XII (cf. Pedro de Bruys, † 1126; Arnoldo de Brescia, † 1155; los cátaros y los waldenses),

contra los que combatieron Domingo de Guzmán y su orden de predicadores (cf. la obra de Moneta de Cremona, 1260), como Bernardo de Claraval con su «teología espiritual» había querido ayudar a la Iglesia para que no se hundiera en el nuevo estilo de vida de la época feudal (cf. G.B. Winkler, *Kirchenkritik bei Bernhard von Clairvaux,* Th. pr. QS 126 [1978] 326-335). El razonamiento sobre una «Iglesia espiritual invisible» lo encontramos en el abad cisterciense Joaquín de Fiore († 1202) y más aún entre los espirituales franciscanos de los s. XIII y XIV (Pedro Juan Olivi, † 1298).

Para Martín Lutero la Iglesia está por completo fundada «en la palabra de Dios», por la que también es eficaz el sacramento y cada uno debe recibirlo con la profesión de fe. Así, pues, la Iglesia (en su versión de la Biblia Lutero sólo emplea la palabra *Gemeinde,* comunidad) es la comunidad de los que creen en Cristo o, para utilizar el lenguaje del símbolo apostólico (como ocurre en su catecismo) la «comunidad de los santos sobre la tierra». Y aunque sobre la tierra palabra y sacramento son visibles, la Iglesia se mantiene siempre invisible, porque la fe y la confesión como efecto del Espíritu en el hombre no se pueden ver con los ojos corporales (WA VI, 277ss; 30; II 85s). Lo que no obsta para que, en su escrito sobre los «Concilios de la Iglesia», 1539 (WA XXV, 412ss) mencione las siete piezas capitales por las que se reconoce al «pueblo cristiano y santo» y que, además de la palabra de Dios, el bautismo y el sacramento del altar, son las llaves (Mt 18,15ss), los servidores de la Iglesia, el mandamiento y la cruz (cf. J. Köstlin, *Luthers Theologie,* Darmstadt 1968, I, 396-400; II, 256-290). También Calvino, al comienzo de su movimiento reformista, como ya antes Juan Hus (DS 1201; D 627), tiene una visión espiritualista de la Iglesia, que es la comunidad de los elegidos, de los predestinados; sin embargo, en la edición segunda de sus *Institutiones* (1543) adquiere ya una relación más concreta con la realidad intramundana de la Iglesia mediante las reflexiones sobre la necesidad de salvación que esa Iglesia tiene, para finalmente, en la edición de 1559, subrayar aún más la necesidad de la predicación de la palabra, de la administración de los sacramentos y de la disciplina en la Iglesia. Persiste, no obstante, la «Iglesia de la fe», en la que sólo Dios sabe quién pertenece a la misma. El bautismo es signo de Cristo, signo de la fe y signo de la confesión, pero no es signo de la Iglesia, ya que la Iglesia sigue

siendo una realidad espiritual. Esto se advierte sobre todo en la concepción de los ministerios, aunque la redacción última habla explícitamente de la Iglesia visible como madre de los fieles (en un sentido ético, no místico; cf. *Inst.* IV, cap. 1-3; P. Wernle, *Der Glaube, Calvin,* Tubinga 1919, 49-67, 403ss).

La forma más extrema de espiritualismo en la doctrina sobre la Iglesia sigue siendo la de Zwinglio, que reconoce una Iglesia universal de todos los creyentes en Cristo, que ha sido conquistada y santificada por Cristo sin mancha ni arruga (cf. Ef 5,27), y la comunidad eclesiástica particular que, cual realidad teocrática en este mundo, tiene un derecho de expulsión sobre sus miembros, incluidos los pastores. Lo que verdaderamente cuenta es el hombre espiritual, el «profeta» en el sentido de 1Cor 14,3 (cf. B. Wernle, *Der Glaube, Zwingli,* Tubinga 1919, 193-201). El fundamento profundo del espiritualismo reformista hay que buscarlo ciertamente en la fusión del espiritualismo platónico-agustiniano con el nominalismo de tendencia personalista en que el modelo sacramental ya no tiene sitio.

La Iglesia respondió a esa tendencia mediante un nuevo reforzamiento bíblico de su doctrina de los sacramentos, elaborada en la em, así como del ministerio sacerdotal jerárquico en la Iglesia. La forma sacramental básica de la propia Iglesia todavía no entra en consideración. Sólo tras la evolución del s. XIX, ya descrita, la encíclica de León XIII *Satis cognitum,* de 1896, sacó a la luz esta doctrina, cuando al hilo de la doctrina bíblica sobre el cuerpo de Cristo (1Cor 12,12-27) escribía: «Así como en los animales el principio vital es invisible y permanece totalmente oculto, pero se revela y manifiesta en el movimiento y actividad de sus miembros, así también en la Iglesia el principio de la vida sobrenatural se manifiesta claramente a través de las obras que realiza. De donde se sigue que están en un grave y peligroso error quienes se forjan a capricho una Iglesia oculta y totalmente invisible, al igual que quienes la consideran como cualquier otra institución humana con una especie de disciplina exterior y de culto externo..., sin aquellos signos que a diario prueba de manera patente que la Iglesia toma su vida de Dios» (cf. DS 3300s). Mas, como en León XIII todavía se comparan entre sí los dos aspectos de la Iglesia como «alma y cuerpo», la sacramentalidad de la Iglesia sólo se hace consciente en sus ministros jerárquicos. Sólo la constitución eclesiástica del concilio Vaticano II —y prolongando la

idea de la encíclica *Mystici Corporis* (AAS 35 [1943] 221ss) y de la *Humani generis* (AAS 42 [1950] 571) — expresa el carácter sacramental básico de toda la Iglesia y con ello la nueva concepción de su «visibilidad».

b) *Sistematización*

La constitución sobre la Iglesia (LG 8) escribe sobre este punto: «Cristo, mediador único, estableció su Iglesia santa... en este mundo, como una trabazón visible y la mantiene constantemente, por la cual comunica a todos la verdad y la gracia. Pero la sociedad dotada de órganos jerárquicos, y el cuerpo místico de Cristo, reunión visible y comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia dotada de bienes celestiales, no han de considerarse como dos cosas, sino que forman una única realidad compleja *(unam realitatem complexam efformant)*, constituida por un elemento humano y otro divino. Por esta analogía se asimila al misterio del Verbo encarnado... de forma semejante la unión social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo, que la vivifica, para el incremento del cuerpo» (cf. Ef 4,16; cf. SC 2). Con ello queda dicho que toda visibilidad en la Iglesia es una «visibilidad sacramental»: lo visible pretende mostrar y garantizar lo invisible, al igual que sólo mediante lo invisible obtiene su puesto y sentido en la Iglesia.

2. *Los miembros de la Iglesia*

P. Meinhold (dir.), *Das Problem der Kirchengliedschaft heute* (WdF 524) Darmstadt 1979; LThK VI (1961) 221-225 (con bibliogr.).

La realidad sacramental de la Iglesia ha de manifestarse también en sus miembros.

a) *Datos históricos*

Desde el comienzo existe en la Iglesia la práctica de que las gentes se hacen cristianas mediante el bautismo (cf. Act 2,38.41); por crímenes graves, como se ve en el caso del incestuoso de Corinto (cf. 1Cor 5,1-5) el cristiano rompe su pertenencia interna a la Iglesia (cf. Hebr 6,4-8) y es excluido de la comunidad, al menos a modo de castigo para moverle a la conversión *(excommunicatio - reconciliatio)*. Los comienzos de la institución penitencial se relacionan con esto, sobre todo durante el tiempo de las persecuciones. Al menos en el siglo II, en el enfrentamiento con las primeras enseñanzas erróneas (gnosis), queda patente que no sólo la vida moral sino también, y más aún, la unidad en la fe *(symbolum)* son el supuesto para ser miembro de la Iglesia. En la *disputa sobre el bautismo de los herejes* del s. III (cf. Cipriano: *Ep.* 69-75, 265) se ve claramente que la recta administración de los sacramentos es necesaria para la «válida y eficaz pertenencia» a la Iglesia, como lo es en el s. IV, en la disputa con los donatistas la libre subordinación a la autoridad legítima del obispo o del sínodo episcopal. Las cinco condiciones claramente diferenciadas para la pertenencia exterior, que garantiza la relación interior con Cristo y su Espíritu, así como las tres formas de separación de esa comunidad — la propia salida (ἀποστασία), la excomunión por parte de la comunidad o la separación interna por herejía o cisma (que a su vez se puede comprobar externamente) — permiten ver con toda claridad lo compleja que resulta esta cuestión.

Ya Agustín *(Ad Bonifatium, ep.* 98,1: PL 33,3590) habla de la importancia del bautismo para el cuerpo de Cristo *(virtus in sancta compage corporis Christi)*, es decir, del efecto de incorporación a la Iglesia, además del efecto de gracia (cf. Jn 3,15). Tomás de Aquino habla en su Comentario a las Sentencias de la «incorporación a Cristo» *(incorporari Christo)* por *mérito* ya del voto bautismal de los catecúmenos (que según Crisóstomo, *Hom. 24 in Jo.*, todavía no tendrían nada en común con los fieles) y por *número* a través de la recepción del bautismo *(Sent.* IV, d. 3, q. 2, a. 3, q. 5 sol.).

El *Decretum pro Armeniis*, de 1349 (cf. DS 1314; D 696) enseñaba, en un sentido más jurídico, que por el bautismo «nos convertimos en miembros de Cristo y del cuerpo de la Iglesia» *(membra Christi ac de corpore efficimur ecclesiae)*. Esta doctrina ya estaba establecida por la declaración de Inocencio III (1201) de que el bautismo, válidamente administrado, confiere en todos los casos el *character christianitatis* (cf. DS 781; D 411); doctrina que repite el concilio de Trento (cf. DS 1624; 1671; D 867; 895) y

que en el antiguo CIC [1917], can. 87, encontró esta formulación: «Por el bautismo queda el hombre constituido persona en la Iglesia de Cristo con todos los derechos y obligaciones de los cristianos, a no ser que, en lo tocante a los derechos, obste algún óbice que impida el vínculo de la comunión eclesiástica o una censura infligida por la Iglesia» (cf. también CIC [1983], can. 96). Frente a esta reducción jurídica, que ya se encontraba en Bonifacio VIII, Roberto Belarmino volvió a defender en su teología apologética de 1598 la plena formulación de que la Iglesia es «la reunión de los hombres, que confiesan la misma fe cristiana, están unidos por la misma participación en los mismos sacramentos y están bajo la dirección de los pastores legítimos, especialmente del único representante de Cristo en la tierra, el papa de Roma» *(De eccl. mil*, c. 2). Esta formulación fue recogida en el borrador para el concilio Vaticano I (Mansi 51,540s), en la encíclica *Mystici Corporis* (AAS 35 [1943] 202s) y en el primer borrador para la constitución sobre la Iglesia, del concilio Vaticano II (VK I, 194-200: A. Grillmeier). En el nuevo clima ecuménico, que se había ido formando desde la primera guerra mundial, debió quedar clara la problemática de tal afirmación de pertenencia a la Iglesia, que condujo en el concilio Vaticano II a nuevas formulaciones (pertenencia gradual).

b) *Sistematización*

En la línea de las explicaciones de la encíclica *Mystici Corporis* (1943) se desarrolló la teología de la pertenencia a la Iglesia respecto de los cristianos bautizados que no se someten a la suprema dirección eclesial (como las antiguas iglesias ortodoxas) o de quienes no tienen en común la fe y los sacramentos con las iglesias antiguas (como las iglesias reformadas). Se estableció la distinción entre una pertenencia real *(reapse)* a la Iglesia y la que se da por el *votum ecclesiae*. Tal distinción, sin embargo, sólo es válida para los cristianos no católicos si por Iglesia no se entiende la Iglesia romana históricamente presente, sino una Iglesia que aún está por llegar y en la que habrán de encontrar hogar todas las comunidades cristianas de fe ortodoxa. De ahí que la constitución eclesiástica del concilio Vaticano II no identifique explícitamente de manera categórica y ontológica a la Iglesia con la

Iglesia católica romana, como hicieron la «confesión de fe» del Tridentino y el concilio Vaticano I (cf. DS 3001; D 1782); sino que proclama que esa Iglesia «se realiza en la Iglesia católica» *(subsistit in ecclesia catholica*, LG 8), sin hablar de «romana».

De manera parecida, teólogos y canonistas, siguiendo el can. 87 del antiguo CIC [1917] intentaron establecer una distinción entre una pertenencia «constitucional» a la Iglesia (por el bautismo) y otra de tipo «efectivo» u operante (por la subordinación al magisterio, los sacerdotes y los pastores), con lo que se ponía de relieve el efecto creador de Iglesia del bautismo, incluso en los cristianos no católicos (Kl. Mörsdorf).

La constitución eclesiástica da un paso más adelante (LG 13) cuando habla de una pertenencia escalonada a la Iglesia. Mas para no hacer de la Iglesia una iglesia espiritual indefinible, esa pluralidad de grados se explica desde la conducta de las personas: «Así, pues, todos los hombres son llamados *(vocantur)* a esta unidad católica del pueblo de Dios, que prefigura y promueve la paz, y a ella pertenecen de varios modos o se ordenan *(pertinent vel ordinantur)* tanto los fieles católicos, como los otros que creen en Cristo, e incluso todos los hombres en general llamados *(vocati)* a la salvación por la gracia de Dios.»

En primer lugar se menciona a los fieles católicos, de los que se dice que «se incorporan plenamente a la sociedad de la Iglesia» *(plene ecclesiae societati incorporantur)*, por los vínculos de la profesión de la fe, de los sacramentos, del régimen eclesial y de la comunión *(communio)*. Los catecúmenos se unen a la Iglesia *(coniunguntur)* por el mismo deseo de pertenecer a ella (ibid. 14). De las comunidades religiosas de los otros cristianos bautizados —a las que por primera vez se las llama explícitamente en un documento oficial de tal categoría *ecclesiae vel communitates ecclesiasticae*— se dice que la Iglesia se sabe unida *(coniunctam)* a ellas por múltiples motivos. Se enumeran después los distintos bienes y valores que contienen tales Iglesias. Aparece ya aquí claramente lo que después expondrá con amplitud el decreto sobre el ecumenismo (UR 13). Se empieza por consignar que todas «están separadas *(seiunctae)* de la Sede apostólica romana». Y en primer lugar se mencionan las Iglesias orientales, que tienen el mismo origen que la Iglesia romana y que durante siglos tuvieron plena comunión de vida y amor, sirviendo muchas veces de modelo a la Iglesia occidental en la fe y la liturgia. Se dice de ellas que, incluso

después de la separación, han conservado el orden episcopal, todos los sacramentos, y especialmente la celebración eucarística como centro del culto, la devoción a María y el monacato; en una palabra, que ha conservado la gran herencia litúrgica, teológica, disciplinar y espiritual. Explícitamente se alude a aquellas Iglesias orientales «que viven ya en plena *(in plena communione vivunt:* 14-17) comunión con los hermanos que siguen la tradición occidental».

En segundo lugar siguen «las Iglesias y comunidades eclesiales que se separaron de la Sede apostólica romana en tiempos de la gravísima perturbación que comenzó en Occidente a finales ya de la em» y sobre todo desde la época de la reforma, pero que, sin embargo, están unidas a la Iglesia católica «por una peculiar afinidad y parentesco» *(peculiari affinitate ac necessitudine coniunguntur:* 19); destaca especialmente en este sentido la comunión anglicana (n. 13). De esas Iglesias se dice que, si bien mantienen discrepancias con Roma no sólo de índole histórica, sociológica, psicológica y cultural sino sobre todo «en la interpretación de la verdad revelada», la confesión de Cristo y de la sagrada Escritura, su vida sacramental y su vida con Cristo son apoyos más que suficientes para un diálogo que ha de reconducir a la plena *communio.*

La constitución eclesiástica (LG 16) señala —como tercer estrato, tras las Iglesias orientales y las reformadas— a las comunidades de quienes creen en Dios, pero no son cristianos: en primer lugar los judíos, y en segundo los musulmanes. Y, finalmente, como cuarto estrato, aparecen quienes sin culpa personal todavía no han llegado al reconocimiento explícito del Dios revelado. También ellos, según asegura la constitución, pueden con la ayuda de Dios llegar a salvarse, si llevan una vida natural buena *(recta vita).* En estas explicaciones puede rastrearse muy bien la complejidad de la naturaleza sacramental de la Iglesia, ya que se contempla la validez objetiva y la eficacia subjetiva de los sacramentos en su íntima unidad de tensión.

Destacaríamos a este respecto los elementos siguientes:

En todas las reflexiones sobre el tema de la pertenencia a la Iglesia sigue siendo fundamental el que, mediante la recta inteligencia de la sacramentalidad, se evitan tanto el rigorismo de una fe eclesial estrecha y farisaica y de una concepción de los sacramentos meramente jurídica, como el indiferentismo de una con-

cepción extremosamente liberal del cristianismo, la Iglesia y el sacramento. Y ello porque la realidad sacramental en el espíritu de la teología mistérica no sólo se entiende como un tema importante, sino más bien como un acontecimiento histórico-salvífico en este mundo temporal e histórico, en Cristo como centro de la historia universal. Lo cual significa:

1) No sólo ha de tenerse en cuenta la forma de pertenencia *(incorporari, coniungi, ordinari),* sino que también la imagen de la Iglesia ha de entenderse de forma polifacética, si quieren mantenerse tanto la necesidad salvífica de la única Iglesia como la salvación transmitida a todos los hombres a través de la única Iglesia de Cristo. «Porque Dios es único, y único también el mediador entre Dios y los hombres: Cristo Jesús hombre, que se entregó a sí mismo como rescate por todos» (1Tim 2,5).

2) Pero, así como la realidad del Dios hombre Cristo, cabeza de su cuerpo, la Iglesia (cf. Col 1,18), sólo resulta accesible en el marco de la revelación histórica por el camino histórico de Jesús de Nazaret, así también la pertenencia a la Iglesia sólo puede establecerse mediante unos elementos visibles (vinculación al magisterio, el sacerdocio y el ministerio pastoral), aunque debamos reconocer que la salvación de Cristo también es posible en un marco que queda fuera de tales signos, según el principio básico de que Cristo no ha vinculado su gracia exclusivamente a los sacramentos (cf. CTD VI, p. 67s). Sólo así es posible y puede entenderse la ordenación a Cristo y, por ende, a la Iglesia, de los creyentes en Dios no cristianos e incluso de quienes todavía no confiesan al Dios revelado.

3) Los elementos determinantes de la pertenencia a la Iglesia visible son el bautismo (como rito de iniciación para establecer el carácter de miembro de Cristo) y la eucaristía como realización vital de esa pertenencia, que a su vez supone la legítima posición del ministerio sacerdotal *(ordo)* y, finalmente, la revelación comprendida en la fe y la vida orientada por la fe cristiana. Estos tres o cuatro elementos son indispensables para ser miembro de la Iglesia, aunque cada uno de ellos —exceptuado el bautismo— se consideraba de forma muy diferente, como lo evidencia una ojeada a las distintas «iglesias» cristianas. Para la plenitud del ser cristiano se requieren además, como se advierte en las antiguas Iglesias de Oriente y de Occidente, los siete sacramentos y una dirección eclesial organizada jerárquicamente.

El concepto de Iglesia como el de sacramento se ha entendido, al menos desde la em, con una mentalidad excesivamente jurídica, con lo que parece que no se capta o al menos no de forma teológica suficiente lo que hay de dinámico en esas realidades ni, por consiguiente, el polifacetismo de la pertenencia a la Iglesia. Una prueba de ello tal vez podríamos verla en que el «signo visible» del sacramento, según la doctrina de nuestra Iglesia, no habría sido instituido por Cristo *in individuo* sino a lo sumo *in specie* (lo que también podría valer el «sacramento universal de salvación», que es la Iglesia y que replantea la cuestión de las notas necesarias para pertenecer a la misma), lo cual podría conducirnos a una inteligencia diferenciada de la Iglesia.

3. *Las relaciones de la comunidad particular o de la Iglesia local (particular) con la Iglesia universal*

a) *Datos históricos*

De nuevo una breve ojeada a la historia puede descubrirnos una evolución, que es importante para la comprensión de la Iglesia como sacramento salvífico universal. Al principio está, como indica la Escritura, la comunidad doméstica cristiana (cf. la carta a Filemón) y la comunidad local (cf. las cartas de Pablo y los cap. 2 y 3 del Apocalipsis). Pero ya el empleo de la palabra *ecclesia* en el NT (cf. supra, p. 47s) muestra claramente que la Iglesia universal no se entendía como la suma de las comunidades particulares, sino que, desde el comienzo, en la comunidad particular estaba representada la Iglesia universal, de la que como imagen se sentía responsable la Iglesia local, sabiéndose sostenida y definida por ella en su ser más íntimo. Primero fue la «iglesia episcopal», como la que aparece con Ignacio de Antioquía hacia el 110, hasta que a finales del s. II se formaron en las ciudades mayores (Roma, por ejemplo) varias comunidades eclesiales (comunidades presbiteriales), que vivían su unidad a través del único obispo de la ciudad y las prácticas de los cultos litúrgicos estacionales (cf. Ignacio de Ant., *Ad Smyrn.* 8; BAC 65, p. 493: unión del obispo y del presbiterio). Con ocasión de las invasiones nórdicas (s. VI) se formaron las parroquias, reunidas en diócesis. En el s. III surgieron sobre el suelo de las antiguas «iglesias apostólicas» (Roma,

Alejandría, Antioquía, Jerusalén) y bien pronto también en suelo político (Constantinopla y, ya en la em, Moscú) los patriarcados. Desde el mismo s. III y debido a las tumbas de los dos apóstoles Pedro y Pablo, por la historia política de Roma y sobre el cimiento bíblico del ministerio de Pedro (Mt 16,18; Lc 22,32; Jn 22,15ss), el patriarcado romano alcanzó un relieve especial. También Constantinopla, como metrópoli del Imperio romano de Oriente, alcanzó una categoría superior (cf. Calcedonia can. 3 y 28; por el contrario DS 306 y 351; D 163: Decr. Gelasiano), de modo que después de Roma, y de acuerdo con su «importancia eclesiástico-política», los patriarcados se citaron por el orden siguiente: Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén (cf. D 341, DS 661: *Const.* IV, 870).

La comprensión del carácter sacramental básico de la Iglesia puede demostrar que la pluralidad y el cambio de forma en las divisiones de la Iglesia universal, incluso hoy cuando al lado de las comunidades locales surgen comunidades personales (como la pastoral militar, la pastoral del circo, etc.), parroquias asociadas, asociaciones parroquiales y comunidades especiales (como la comunidad integrada de Munich), no deben cambiar para nada la relación interna de las comunidades particulares con la Iglesia universal: así como la pluralidad de misas no multiplica ni cambia el único sacrificio de Cristo (aunque ello sea de gran importancia para el ordenamiento pastoral en la Iglesia visible), tampoco la pluralidad y diversidad de las divisiones afecta para nada a la Iglesia universal en su unidad interna. Más bien aparece en cada una de esas divisiones como una realidad total. Aunque el crecimiento de la Iglesia visible —como ni tampoco su empequeñecimiento— en este mundo no signifique nada para su esencia, en cualquier interpretación de su fundamento eterno en Cristo, lo cierto es que en este mundo siempre se encuentra en apreturas de «diáspora», como se puede ver ya en los viejos nombres de parroquia *(paroikia,* cf. Heb 11,9) y diócesis *(dioikesis:* no sólo administración, sino también «vida separada»: Platón, *Timeo* 19b) (Fr. Arnold).

Tampoco se puede pasar por alto que la Iglesia, aun representando el sacramento universal de salvación para la humanidad entera, no deja de ser el «pequeño rebaño» (Lc 12,32); no en el sentido de una Iglesia de *élite* y menos de una Iglesia gueto, sino porque a esa Iglesia universal puede pertenecer *sacramentaliter*

(por el bautismo: cristianismo bautismal) quien está alejado de ella *spiritualiter* (A. Winklhofer), y porque a ella puede pertenecer *spiritualiter* (no sólo los catecúmenos, sino incluso los no cristianos) quien no está bautizado. Así, pues, la comprensión de la sacramentalidad de la Iglesia debe contribuir a evitar que se hable de la Iglesia de *élite*, o de gueto, o de una Iglesia popular o estatal.

b) *Sistematización*

Si los sacramentos particulares se conciben principalmente desde el hombre, la Iglesia, como sacramento universal de salvación, debe entenderse primordialmente desde Cristo como sacramento primero. Mas para la iglesia particular como para la Iglesia universal cabe decir por igual que la puerta de entrada es el bautismo y que las columnas de sostén para la comunidad como para la Iglesia son las verdades de la revelación cristiana aprehendidas en la fe, el culto eucarístico como centro vital y el sacerdocio ordenado jerárquicamente como primer depositario de la predicación y del culto en la comunidad y en la Iglesia. En el sacerdocio jerárquicamente organizado entra también el sacerdocio bautismal de todos los cristianos, que vive en este mundo del Espíritu de Cristo y para el Señor glorificado. En el espíritu misionero de la Iglesia esa actitud cristiana fundamental del individuo, sostenida por la comunidad en la Iglesia universal, recibe su eficacia y fecundidad de cara a la plenitud de la vida cristiana y de la Iglesia. Sin embargo, tanto la comunidad como la Iglesia y los sacramentos siguen estando definidos por una estructura interna dada previamente, que no se puede establecer con el tema de la «Iglesia popular» ni tampoco con el tema de la «Iglesia libre» (cf. O. Schreuder; véase más adelante, § 9). Así como la unidad espiritual se manifiesta en la fe y en el sacramento (Iglesia una santa), así también desde el ministerio (Iglesia católica apostólica) se fundamenta la división visible (los doce apóstoles con Pedro como portavoz y representante de Cristo), que no se describe de un modo afortunado con las «iglesias particulares», pues la relación de las partes con el conjunto significa algo distinto de la relación entre los miembros y el cuerpo, y la unidad no significa simplemente una unidad de ser sino sobre todo de vida, la cual se entiende mejor como unidad sacramental en el sacramento primordial que es Cristo (cf. W. Beinert).

4. *La relación entre realidad y eficacia (constitución y realización) en la Iglesia*

a) *Datos históricos*

Para esta última reflexión la historia misional de la Iglesia proporciona un magnífico ejemplo. Una historia sociológica, cultural y política puede ofrecer diferentes motivos para el mayor o menor crecimiento de la Iglesia en los distintos lugares y tiempos. Una consideración teológica y creyente puede descubrir a su vez en ese hecho los efectos de la estructura sacramental de la Iglesia. El «pequeño rebaño» de la época del «amor primero» (cf. Ap 2,4) fue precisamente el que, pese a su impotencia frente al mundo y pese a las persecuciones por parte de ese mismo mundo, conquistó a los poderosos y gentes cultas de la antigüedad con la locura de la predicación de la cruz (cf. 1Cor 1,18.21); y todo ello aunque, desde los mismos comienzos, las disputas, las tensiones y todo tipo de debilidad humana (cf. 1Cor 5-8 y la historia de las herejías desde el principio: Ireneo, Hipólito, Epifanio, etc.) ejercieron en la Iglesia su acción disolvente y paralizadora. Lo que en la era constantiniana podría haber ganado en eficacia, también condujo a tensiones mayores y a una mayor apostasía. En los difíciles tiempos que siguieron a las invasiones nórdicas, cuando se habían derrumbado las viejas riquezas y culturas de griegos y romanos, la Iglesia conquistó el ancho mundo de los germanos. La Iglesia política y culturalmente poderosa de la em desembocó en las tensiones de finales de esa época. El signo visible del sacramento no es signo de una grandeza visible, sino de la realidad invisible que procede de la cruz de Cristo.

b) *Sistematización*

Las explicaciones de los capítulos 3 y 4 mostrarán cómo actúa la estructura sacramental de la Iglesia. Aquí sólo vamos a referirnos a los elementos siguientes:

1) Así como el sentido de la acción humana en el sacramento no es propiamente una *realización* o logro humano, sino única y exclusivamente la condición necesaria para la recepción de la

gracia, así también respecto de la Iglesia cabe decir que el objetivo de todas sus empresas es el don salvador de Dios, que sólo podemos recibir (cf. Marcos Eremita [† 1430], *De his qui putant se ex operibus iustificari:* PG 65,929-965: contra los mesalianos). Cuando esto se olvida, la grandeza y el poder propios no son sino camino hacia el despeñadero, nunca hacia la ascensión.

2) La eficacia no corresponde a la realidad de la que parte, por cuanto que esa realidad sólo está a disposición de nuestro poder y de nuestro conocimiento en cuanto signo visible, mientras que el efecto significa lo significado, lo interior, la realidad esencial invisible, que sólo se puede recibir como un don. Deberíamos decir que la acción eclesial es una acción recíproca al recibir. El obrar cristiano siempre debe entenderse como signo (cf. «... yo creo, Señor; pero tú ayúdame en mi falta de fe», Mt 9,24), se sabe como amor auténtico, siempre y por completo otorgado de gracia, aunque se entregue a sí mismo (cf. 1Cor 4,7).

3) Ciertamente que la realidad interna del sacramento tampoco se da, si no se pone el signo externo mediante el acto libre del hombre. Pero el don de gracia del sacramento significa, a la vez, la instalación en una nueva existencia, cuya vinculación y obligación... «es, en una palabra, un compromiso de gracia, espiritual y esencial por Cristo y en Cristo» (L. Hödl, ZKTh 95, 1973, p. 7). El sacramento sólo se hace eficaz en la paradoja del «obrar por gracia» (cf. Flp 2,12s: «... trabajad con temor y temblor en vuestra propia salvación, *pues* Dios es el que obra en vosotros tanto el querer como el obrar según su beneplácito»; cf. 2,10), lo que se realiza en la plena libertad del amor y de la obediencia. Ello significa un compromiso para la Iglesia sacramental como para cada cristiano, que sólo por los sacramentos se incorpora a la Iglesia.

4) Donde más claramente se echa de ver el carácter sacramental de la Iglesia es en la acción del «cuerpo místico de Cristo»: el Señor glorificado e incapaz ya de sufrir padece en sus miembros pacientes (y pecadores) sobre la tierra (cf. Gál 2,19s), mientras que los miembros que sufren participan ya en la tierra, y por gracia, de la fuerza y gloria del Señor glorificado, su cabeza (1Cor 6,17.19; Col 1,24; 2,18).

§ 7. La Iglesia desde Cristo (desde la creación del mundo) hasta el fin de los tiempos (La Iglesia sacramental en el tiempo)

H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, París 1949, 297-319; id., *Meditación sobre la Iglesia*, Desclée, Bilbao 1953; Y. Congar, *Ecclesia ab Abel, Abhandlungen über Theologie und Kirche - Festschrif für Karl Adam*, Düsseldorf 1952, 79-108; S. Tromp, *De nativitate ecclesiae e Corde Jesu in cruce*, «Greg.» XIII (1932) 482-527; E. Przywara, *Alter und Neuer Bund, Theologie der Stunde*, Viena 1956; J. Bonsirven, *Théologie du NT*, París 1951, 81-110; 329-375; versión castellana: *Teología del NT*, Litúrgica Española, Barcelona 1961; A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970; N. Kehl, *Der Christushymnus in Kolosserbrief*, Stuttgart 1966; A. Vögtle, *Der einzelne und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung*, en: Daniélou - Vorgrimler (dirs.), *Sentire ecclesiam*, Friburgo de Brisgovia 1961, 50-91; Fr. Mussner, *Christus, das All und die Kirche*, Tréveris [2]1968; C. Mayer, *Innovation in der Kirche*, Tü. QS 158 (1978) 267-285.

Espacio y tiempo son formas fundamentales de la visión pura para nuestro conocimiento humano (I. Kant). De ahí que también conviene empezar por exponer el concepto de sacramentalidad de la Iglesia dentro de esas formas. Intentamos, pues, aquí introducir en nuestro campo visual la peculiaridad de la sacramentalidad eclesial partiendo de la consideración de su acción en el tiempo, en la medida en que procuramos esclarecer las cuestiones siguientes:

1) la sacramentalidad del tiempo; *2)* el marco temporal de la Iglesia; *3)* el carácter escatológico de la Iglesia en este mundo; *4)* la relación entre las Iglesias militante, purgante y triunfante; *5)* la caducidad de la forma y la perennidad del contenido de la Iglesia mediante algunas referencias históricas y sistemáticas; *6)* una referencia al problema de la pertenencia de los ángeles a la Iglesia quizá pueda también contribuir a un nuevo esclarecimiento del concepto de sacramentalidad.

1. *Elementos sacramentales en la concepción del tiempo*

Al tiempo se le han dado muchas significaciones. Junto a la sucesión objetiva en el curso de los astros (tiempo cósmico griego) y la sucesión subjetiva en el desarrollo de las vivencias internas

(mediante el recuerdo y la expectación [Agustín]), fue sobre todo la liturgia de Israel al menos desde la época del destierro, la que en el ejercicio del «memorial» *(sakar)* de un evento salvífico, y muy especialmente del acontecimiento pascual, contribuyó a tomar conciencia del tiempo, que bien puede calificarse de sacramental en el sentido genuino: en la celebración del memorial de un acontecimiento histórico ocurrido largo tiempo atrás, ese acontecimiento se convertía en un suceso presente para quienes lo celebraban: la acción litúrgica misma se convertía en signo por el que un acontecimiento histórico se hacía presente, y el acontecimiento pasado se trocaba por la acción litúrgica en un presente existencial de gracia. El signo, puesto en el presente de la celebración, opera una presencialización por gracia de un suceso cerrado desde largo tiempo atrás en un pasado histórico (cf. O. Casel, *Mysteriengegenwart*, JLW 8 [1929] 145-214; id., *Das christliche Kultmysterium*, Ratisbona [4]1960, 196-236; CTD VI (1971) 73-83).

2. *El marco temporal de la Iglesia*

Como quiera que se entienda esa *Mysteriengegenwart*, o presencia de los misterios, lo cierto es que proyecta una nueva luz sobre la cuestión del marco temporal de la Iglesia en este mundo.

a) Hay que pensar primero que la Iglesia como marco de la nueva alianza, de la alianza de la redención, y como cuerpo de Cristo, tiene su comienzo con Cristo mismo. Y con ello debe de tratarse del Jesús histórico, del Hijo de Dios hecho hombre, el único que como sacramento primordial es el origen y sostén de la Iglesia como sacramento universal. En el tema de la fundación de la Iglesia (cf. § 8) discutiremos cuáles son los sucesos de la vida de Jesús en los que se funda y sostiene la Iglesia. Pero ya aquí podemos entender que, si a la Iglesia hay que comprenderla desde el Jesús histórico, le corresponde sin embargo un espacio de tiempo totalmente distinto del que recorrió el Jesús histórico con su muerte, resurrección y glorificación: es decir, que la Iglesia empieza por abarcar a la Iglesia en este mundo, desde la fiesta de pentecostés hasta el fin de los tiempos. A ello se refieren las últimas palabras de Jesús en el relato de Mateo: «Mirad que yo

estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (28,20). Tal afirmación está sostenida por la referencia del propio Jesús en su discurso sobre el juicio, asegurando que antes del fin del mundo había que anunciar el Evangelio a todos los pueblos (Mc 13,10; Mt 24,14), y en la parábola del juicio todos los pueblos aparecen delante del trono del juez, y él pronuncia la sentencia de conformidad con la ley de la misericordia, que los hombres «habrán hecho al menor de sus hermanos», en los cuales el propio Cristo está presente (Mt 25,31-45). Desde el comienzo la Iglesia ha vivido de esa fe en la «presencia del Señor glorificado en su Iglesia». Dicha fe sostiene su culto como toda la nueva moralidad cristiana. Las cartas paulinas y toda la literatura epistolar del NT están llenas de esa convicción. Ya ese marco histórico de la Iglesia es sacramental porque en el ser y el obrar de la Iglesia visible está presente y operante el Señor glorificado invisible.

b) Pero es principalmente Pablo el que amplía hacia atrás ese marco temporal de la Iglesia más allá del Cristo histórico, reflexionando ante todo sobre la conexión interna entre el pueblo de Dios del AT y el neotestamentario. Todo lo cristiano está ciertamente sobre el suelo de Cristo y de sus apóstoles, que han surgido plena y totalmente de la historia y cultura del antiguo Israel y desde la cual han de entenderse. Los cristianos aparecen por la fe como los verdaderos hijos de Abraham (cf. Gál 3,7.14; Rom 9,7s). La alianza nueva ha terminado con la antigua (cf. Mt 5,21s.27s. 33s.38s.43s; Hebr 8,13), *alianza nueva* que ha sido instituida en la última cena de Cristo (cf. 1Cor 11,25; Lc 22,20), porque Cristo es «la nueva pascua» (cf. 1Cor 5,7). Lo que hemos dicho anteriormente (cf. p. 50ss; 85ss) sobre la fundación y desarrollo de la idea de pueblo de Dios puede hacernos entender lo que afirmamos acerca de la prolongación de la Iglesia hacia atrás adentrándose en el marco de la alianza antigua y llegando hasta el mismo Adán, que aparece en la revelación como el primer hombre. Ya el *Pastor* de Hermas (ha. 150) veía a la Iglesia como una «anciana», para la que fue creado el mundo (PG 2, 897; BAC 65, 946). La segunda carta a los Corintios, del Ps.-Clemente (ha. 150), interpreta alegóricamente a Adán y Eva como Cristo y su Iglesia y dice que por ello la Iglesia «no existe sólo en este tiempo, sino desde el comienzo» (Funk: PA [1901] I, 200). Orígenes († 254) escribe en su comentario al Cantar de los Cantares: «No creáis que la espo-

sa o la Iglesia exista sólo desde la venida en carne del Redentor: existe desde el comienzo del género humano, más aún, desde la creación del mundo, e incluso antes de que el mundo fuera formado, pues el Apóstol ha dicho que "Dios nos ha elegido en Cristo ya antes de la creación del mundo"» (cf. Ef 1,4: U. von Balthasar, *Geist und Feuer*, [2]1938, p. 210s). El Ps.-Epifanio († 403) destaca que «la esposa de Cristo, la santa Iglesia, que propiamente existe desde el comienzo del mundo, pero que sólo se ha revelado... en el curso del tiempo por la manifestación de Cristo en la carne», Iglesia que es el fundamento de la verdad a la vez que de la doctrina salvífica *(Ancor.* 1: PG 42,834). Agustín resume estas doctrinas cuando escribe: «El cuerpo de esa cabeza (Cristo) es la Iglesia..., no sólo la Iglesia que existe ahora, sino la Iglesia de quienes han nacido desde Abel y nacerán hasta el fin del mundo y que creerán en Cristo, que constituyen el pueblo entero de los santos, que pertenecen a la única *civitas* que es el cuerpo de Cristo, cuya cabeza es Cristo mismo» *(In Ps 90,* 2,1: PL 37,1159). Si el Ps.-Clemente todavía habla de una «Iglesia espiritual desde el comienzo» expresándose en su lenguaje alegórico, nosotros hoy debemos hablar más bien de la temporalidad sacramental de la Iglesia, por cuanto que el Cristo histórico es el fundamento salvífico para todos los hombres de todos los tiempos «que han vivido desde Adán, que vendrán mientras el mundo exista, que confiesan la verdadera fe y que por lo mismo pertenecen justamente a esa Iglesia» (cf. *Cat. Rom.* I, a. 9, n. 17; cf. Tomás de Aquino, ST III, q. 8, a. 3c: Sobre la pertenencia actual y potencial al cuerpo místico de Cristo y a su cabeza). El sentido de la Iglesia es la salvación del mundo, y esa salvación sólo se puede encontrar en el sacramento primordial de este mundo, en Cristo, y se hace realidad histórica para el individuo a través de su relación actual con la Iglesia, el *sacramentum salutis* universal (cf. MS IV, 1, 287-307: W. Beinert).

3. *El carácter escatológico de la Iglesia en este tiempo*

La última afirmación nos conduce al carácter de sacramentalidad de la Iglesia que la teología reciente gusta de calificar con el adjetivo «escatológica» (cf. RGG II [[2]1958] 655-689). En la existencia escatológica de la Iglesia se hace singularmente patente

su sacramentalidad desde el ordenamiento del tiempo. Por lo que así como anteriormente hemos podido decir que la Iglesia, vista en el espacio, no es la suma de todas sus comunidades, sino que en cada comunidad se manifiesta la Iglesia entera, así también debemos decir aquí que la Iglesia, vista en el tiempo, no es tampoco la sucesión de la *ecclesia ante legem, sub lege, sub gratia:* siempre que pueda hablarse de Iglesia en sentido auténtico, se halla presente en todo tiempo por lo que a su realidad y eficacia se refiere (espacio de la comunicación de la salud), aunque para nosotros los hombres en los diferentes tiempos aparezcan en formas diferentes. Al estar los signos ordenados sobre todo a lo que se manifiesta, los signos de esa sacramentalidad (antes de la ley, el ordenamiento natural ético religioso; bajo la ley, la propia ley de Moisés; bajo la gracia, el misterio salvador de Cristo, la presencia del Señor histórico que en su glorificación ha pasado a ser supratemporal) son diferentes en las diferentes fases de la historia de la salvación.

Pero siempre se ha mantenido como signo eficaz de la salvación, y la única salvación se hace eficaz por ella para cada época a su manera. Esta dialéctica entre *lo ya ocurrido* y *lo que está por venir,* en la cual se contiene asimismo la dialéctica entre el don divino de la gracia y el obrar humano en gracia, es una dialéctica en la que queda asumido el carácter sacramental básico de la «existencia cristiana desde el misterio de Cristo». «La comunidad cristiana (= la Iglesia) se sabe, en virtud de su fe en Jesús Mesías, como estando ya en el tiempo de salvación (prometido por los profetas), como habiendo pasado ya el umbral de la salvación escatológica, aunque ésta todavía no se haya manifestado en el plano cósmico-universal..., aunque ese cumplimiento origine a su vez nuevas promesas... El presente es una cierta anticipación de lo venidero, el futuro es la manifestación y realización plena del presente» (R. Schnackenburg, LThK III [1959] 1089). En ese carácter escatológico fundamental se manifiesta el sentido sacramental de la «peregrinación de la Iglesia».

4. *La Iglesia militante, purgante y triunfante*

Desde aquí se abre una nueva dimensión de la Iglesia como *universale sacramentum salutis* en el tiempo; dimensión que con

poca fortuna se ha expresado desde la contrarreforma hablando de la Iglesia militante, purgante y triunfante. La representación plástica de la Iglesia militante desde la reforma cluniacense, de la Iglesia purgante en las representaciones de las pobres almas del purgatorio así como de la Iglesia triunfante en el «carro victorioso de la Iglesia» (cf. Otto van Veen, 1580) o, tras el descubrimiento de América, en el «triunfo sobre los pueblos» (P.P. Rubens, 1623) o en el triunfo sobre los enemigos (Memmingen, 1700), especialmente sobre Satán mediante la palabra y la cruz de Cristo (Melk, 1726), han desfigurado notablemente la idea que en principio subyacía bajo esa manera de referirse a la triple forma de la Iglesia. La idea fundamental de ese discurso no es la peculiaridad de las tres formas de la Iglesia, sino más bien la profunda conexión interna de esas tres maneras de manifestación de la única Iglesia, es decir: el conocimiento de que todo el pueblo de Dios forma una unidad sacramental, puesto que los cristianos en la peregrinación de este tiempo y los difuntos, tanto los que todavía necesitan purificación como los que ya se encuentran en la gloria de la luz divina, están tan íntimamente unidos, que la intercesión de la Iglesia sobre la tierra, especialmente en el sacrificio eucarístico, aporta ayuda a los difuntos, al igual que esa misma Iglesia terrenal al celebrar la memoria de los mártires y de los santos puede esforzarse eficazmente orando por la intercesión de esa Iglesia que ya está consumada en Dios. Tal acción de la Iglesia terrenal no sólo es una «oración de súplica humana», sino que, como plegaria de la Iglesia, es a la vez signo sacramental de la acción de la Iglesia que ya no es terrenal en interés de la Iglesia que aún está en el mundo. La comunidad orante es una «comunidad sacramental» en la medida en que esa oración tiene su centro y fundamento en Cristo, el Señor glorificado: «Cualquier cosa que pidáis al Padre en mi nombre, os lo concederé... hasta ahora no habéis pedido nada en mi nombre; pedid y recibiréis, para que vuestro gozo sea cumplido» (cf. Jn 14,20; 16,23s). «Todo lo que pidáis y solicitéis, creed que lo recibiréis y que se os concederá» (cf. Mc 11,24; cf. 23).

Al menos desde el s. III, en la oración de intercesión por los difuntos y en la conmemoración de los mártires está viva esa fe de la unión de la Iglesia terrenal y celestial en la Iglesia de este mundo. En su doctrina de la *Civitas caelestis,* Agustín ha vertido esa fe en una concepción teológica. La fiesta de todos los santos,

que desde el s. V (Crisóstomo) se celebraba el domingo primero después de pentecostés, pasó a celebrarse, desde finales del s. IX, el día 1.º de noviembre, mientras que la fiesta de todos los difuntos la introdujo Odilón de Cluny († 1048) para el día 2 de noviembre. La *Divina Comedia* de Dante († 1321) presenta una Iglesia del más allá muy autónoma; el s. XII, repleto de disputas con los herejes y de cruzadas, había introducido (Juan de Salisbury, † 1180) la idea de la Iglesia militante como una mundanización de la antigua *militia Christi,* que en la contrarreforma (Roberto Belarmino, † 1621) se reduce y estrecha con las ideas de la época.

La verdadera inteligencia de esas tres formas de manifestación de la única Iglesia aparece compendiada en su acción recíproca desde el punto de vista del *universale salutis sacramentum.* En 1700 el oratoriano Gaspar Juenin puede definir en sus *Institutiones theologicae* la esencia de la Iglesia partiendo de esa división: «La esencia de la Iglesia debe coincidir con la Iglesia militante sobre la tierra, con la Iglesia triunfante en el cielo y con la Iglesia purgante en el purgatorio, porque de hecho los fieles que luchan sobre la tierra, los bienaventurados que triunfan en el cielo y las almas que sufren en el purgatorio, todos pertenecen a la Iglesia» (Lyón ^{3}1704, p. 473s).

5. *La forma transitoria y el contenido perenne de la Iglesia*

Finalmente, la Iglesia muestra de manera muy particular su carácter ontológico sacramental en el hecho de que su *rostro visible* se transforma y pasa «como la figura de este mundo» (cf. 1Cor 7,31). Así como el cuerpo mortal de Cristo estuvo sujeto a las leyes del desarrollo y del envejecimiento, así también el cuerpo místico de Cristo en su manifestación terrena está sujeto a esa ley de la caducidad. Y, como al final de la antigua alianza surge «el resto», así según la exposición del Apocalipsis al final de los tiempos surge una pequeña Iglesia en este mundo. Sin embargo, esa caducidad del signo es a la vez signo de la perennidad, como la cruz de Cristo, que por ser signo de su muerte es simultáneamente signo del don de la redención y de la vida eterna. En cierta ocasión Agustín expone la palabra de Cristo «Yo soy el camino, la verdad y la vida» en el sentido de que hubiera querido decir: «Por mí (como camino) se llega a mí (como verdad) y se perma-

nece en mí (que soy vida)» para explicar a continuación: «Es evidente por tanto lo poco que ninguna cosa debe detenernos en el camino, ni siquiera el mismo Señor, por cuanto que se ha dignado ser camino para nosotros y no pide que nos detengamos (en él), sino simplemente que pasemos adelante (con él)» (Nec... tenere nos voluit, sed transire: *De doctr. christ.* I, 38: PL 34,33).

De esa forma externa de la Iglesia hay que decir: «Los hombres no son para la Iglesia, sino que es la Iglesia la que está para los hombres» (Pío XI, 28-2-1927), y esa forma visible en su presentación histórica no es fin, sino medio. Bien puede cambiar ese signo externo, pero siempre tiene que darse como signo, sin el que no hay salvación: *Civitas in terra peregrina in coelo fundata* (Agustín, *Sermo* 105 n. 9: PL 38,622). «Por la fe, dice la carta a los Hebreos, buscó ya Abraham, como peregrino en esta tierra, la ciudad firmemente fundada, cuyo arquitecto y creador es Dios» (cf. Heb 11,8-10), y «por la misma fe habéis entrado ya vosotros en el monte Sión, en la ciudad del Dios viviente, en la Jerusalén celestial, en el número incontable de ángeles, en la fiesta gozosa» (Heb 12,22). La consumación en Dios eliminará algún día todo lo terreno con su caducidad y transitoriedad, sin embargo sólo eso caduco y transitorio es el lugar y fundamento para la consumación que Dios otorga. Pertenece al signo sacramental el pasar, y en ese sentido el ministerio sacerdotal de la Iglesia sobre la tierra comparte el carácter de servicio de la forma terrena de la propia Iglesia, también pasará; la promesa del Señor: «Os sentaréis sobre doce tronos y juzgaréis a las doce tribus de Israel» (Mt 19,27-30), así como la proclama del apóstol: «¿No sabéis que los santos juzgarán al mundo? ¿No sabéis que juzgaremos a los ángeles?» (1Cor 6,2s), no puede trasladarse con la concepción espacial y temporal de este mundo al mundo de la consumación. La Iglesia de la consumación ya no necesita del ministerio como no necesita del templo, según dice el Apocalipsis de Juan (Ap 21-22).

Nuestra mentalidad humana se refugia de continuo en un monismo de concepción ontológica o en un dualismo que querría romper el todo en partes separadas e independientes unas de otras. Ése es el misterio fundamental en la concepción de la Iglesia como *universale salutis sacramentum:* intenta evitar una y otra vez esos caminos extraviados del pensamiento natural en la comprensión creyente de la imagen revelada de la Iglesia (cf. al respecto H. de Lubac, *Meditación* [1954] 47-58 de la ed. alemana).

Se comprende también aquí que a todos los contenidos de la realidad Iglesia, como «contenidos significativos», pertenezcan también la «tradición» y la «innovación», como ocurre en cualquier organismo; la Iglesia es el cuerpo de Cristo, con identidad en el crecimiento, cambio en el crecimiento de la forma, pese a la identidad de la esencia. De ahí que tampoco la misma tradición pueda significar simplemente una «transmisión de lo inmutable», sino que ha de significar también una «maduración de la realidad idéntica consigo misma en su vida», ni la innovación puede entenderse tampoco como simple «novedad» sino más bien como «renovación» de lo ya existente y con lo idéntico a sí mismos, según la ley de los vivientes.

6. *¿Pertenecen los ángeles a la Iglesia?*

En su obra sobre *La ciudad de Dios* Agustín escribe (XII, 1; BAC 171-172, p. 791) «que se habla con toda razón de una comunidad entre ángeles y hombres y, de acuerdo con ello, ... sólo de dos ciudades o sociedades cabe hablar: una de los ángeles y los hombres buenos y otra de los ángeles y hombres malos». De modo parecido dice en su *Enchiridion* que el templo de Dios es «la Iglesia en su totalidad en el cielo y sobre la tierra» (15,56). Ya la carta a los Hebreos exalta a los cristianos «que han entrado en la Jerusalén celestial, entre ángeles innumerables» (Heb 12,22), y el autor de 1Tim conjura a su destinatario «por Dios, por Jesucristo y por los ángeles elegidos» (5,21). Así, Tomás de Aquino llega a la opinión de que *boni angeli et homines ad unam ecclesiam pertinent:* los ángeles buenos y los hombres pertenecen unos y otros a la Iglesia (ST III, 98, a. 4c).

Partiendo de cuanto hasta ahora hemos podido decir sobre el carácter sacramental de la Iglesia, debemos sin embargo consignar aquí que ese carácter supone un lado visible que, según la revelación, no se puede atribuir al mundo angélico. Además, el sentido del sacramento es la comunicación de la salvación. Después de cuanto la revelación nos dice sobre los ángeles, los que cayeron de éstos no han sido redimidos. Se puede así decir, a modo de resumen, que la Iglesia es una «Iglesia para hombres»; y en este sentido ciertamente que es *universale salutis sacramentum,* oferta y espacio de salvación para todo aquello que ha tenido y

tiene rostro humano. Y para ese mundo humano la Iglesia es, pese a su carga de transitoriedad, la salvación duradera y permanente: «En lo que hoy es un jardín floreciente habrá mañana un desierto, y donde habita temprano un pueblo, se asienta por la noche la destrucción. Tú (Iglesia) eres el único signo de lo eterno sobre la tierra: todo lo que tú no cambias lo transforma la muerte» (Gertrud von Le Fort, *Hymnen an die Kirche*, Munich [5]1948, 28). En la medida en que Pablo (Col 1,9-23) ve a Cristo ya como el Señor de todo el cosmos, también este cosmos (es decir, todo el mundo creado, y con él también los ángeles buenos) hay que incorporarlo a la Iglesia como un miembro.

Frente a una veneración exagerada y errónea de los ángeles hoy (cf. *Opus Angelorum)* como ya en el judaísmo tardío y en la Kábbala, hay que llamar la atención sobre algo que ya dice la sagrada Escritura: «En efecto, (Dios) no ha sometido el mundo futuro a los ángeles», sino que más bien «todo lo ha puesto a los pies» del hombre (Heb 2,5.8). «La realidad es Cristo; que nadie os anule el premio apelando a la mortificación y al culto de los ángeles, intentando penetrar en las cosas que cree haber visto, totalmente hinchado por sus pensamientos humanos, y no asiéndose a la cabeza, de la cual todo el cuerpo bien provisto y unido de articulaciones y ligamentos, obtiene el crecimiento de Dios» (Col 2,17-19).

Capítulo tercero

LAS MANIFESTACIONES DEL SER, LA VIDA Y LA ACCIÓN DE LA IGLESIA ENTENDIDA DESDE SU ESTRUCTURA SACRAMENTAL

Se puede considerar la Iglesia como un fenómeno social de este mundo al igual que otras sociedades intramundanas, como una realidad sociológica y política, bajo determinados aspectos psicológicos y de historia de la cultura y del espíritu. Cosa que en nuestros días se hace no sólo desde fuera de la Iglesia sino también por parte de los teólogos. Por valiosa, sin embargo, que pueda ser esta consideración como correctivo de algunas estrecheces de miras teológicas, y que amenazan de continuo al pensamiento teológico debido a la peculiaridad de su objeto, se impone una reflexión dogmática por encima de las consideraciones inmanentes al mundo a fin de mostrar con esfuerzos siempre renovados el auténtico misterio de la realidad eclesial, su esencia sacramental, precisamente en sus manifestaciones ontológicas, vitales y operativas en este mundo. Lo intentamos en este capítulo, estudiando las cuestiones sobre la fundación, fundamentación y origen de la Iglesia (§ 8); analizamos después, en un plano crítico y creyente, las reflexiones de nuestro tiempo sobre las estructuras, ordenamientos y organizaciones en la Iglesia (§ 9); consideramos lo dicho aquí desde el punto de vista de las afirmaciones bíblicas sobre vocaciones, envíos y ministerios de la Iglesia misionera (§ 10), para presentar luego los ministerios más importantes en su devenir y su función dentro de esa Iglesia de acuerdo con las declaraciones de fe (§ 11). Las reflexiones sobre las denominadas notas de la Iglesia (§ 12) deberán cerrar las ideas de este capítulo, al tiempo que deberán servirnos de introducción al capítulo inmediato sobre las tareas de la Iglesia en este mundo.

§ 8. Fundación, fundamentación y origen de la Iglesia (El comienzo — la ἀρχή — de la Iglesia sacramental)

Cf. la bibliografía de § 2, 1; O. Köhler, *Bewußtseinsstörungen im Katholizismus*, Francfort 1972; A. Raffelt, *Das Wesen des Christentums nach A. Loisy*, WuW 35 (1972) 165-198; A. Lang, *Fundamentaltheologie* II. *Der Auftrag der Kirche*, Munich [4]1968, 54ss; versión castellana: *teología fundamental*, 2 vols., Rialp, Madrid [2]1970; Floyd Filson, *Geschichte des Christentums in neutestamentlicher Zeit*, Düsseldorf 1967; H. Conzelmann, *Geschichte des Urchristentums*, NTD Erg. 5, Gotinga 1969; O. Kuss, *Bemerkungen zum Fagenkreis: Jesus und die Kirche im NT*, ThQ 135 (1955) 28-55; J. Betz, *Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus*, ThQ 138 (1958) 152-183; A. Vögtle, *Jesus und die Kirche: Begegnung der Christen*, Francfort 1960, 54-81; H. Küng, *La Iglesia*, Herder, Barcelona [4]1975; Fr. Mussner, *Gab es eine galiläische Krise?*, en *Orientierung an Jesus, Festschr. für Joseph Schmidt*, Friburgo de Brisgovia 1972, 238-255; *Die Kirche des Anfangs. Für Heinz Schürmann*, R. Schnackenburg y otros autores, Friburgo de Brisgovia 1978 (espec. W. Trilling, *Die Entstehung des Zwölferkreises*, 201-222); J. Finkenzeller, *Von der Botschaft Jesu zur Kirche Christi*, Munich 1974; M. Kehl, *Kirche als Institution*, FrThSt. 22, Francfort 1976; G. Heinz, *Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts* (TübThSt 4), Maguncia 1974; A. Kolping, *Fundamentaltheologie* III, 1.ª parte: *Geschichtliche Anfänge der Kirche Christi*, Münster 1981.

La presentación tripartita del tema (fundación - fundamentación - origen) que hemos adoptado aquí, al igual que en los parágrafos siguientes, no es un capricho, sino que, como se verá, es más bien una necesaria visión de conjunto de aquellos puntos de vista que han de tenerse en cuenta, si se quiere ofrecer una exposición correcta de la formación de la Iglesia, tal como la capta nuestra fe. Una breve ojeada a la historia del planteamiento de la cuestión nos lo puede ya demostrar. Así como la estructura esencial de cada uno de los sacramentos se establece mediante las tres determinaciones de «institución por Cristo, signo externo y efecto interno de la gracia», así también el comienzo (la ἀρχή) del sacramento universal que es la Iglesia se esclarece a través de los tres elementos mencionados: a la institución por Cristo se ordenan los problemas de la fundación; al signo sacramental los problemas del «origen como formación en la historia» y «al efecto interno de la gracia» los problemas de la «fundamentación de la Iglesia en los misterios salvíficos de Cristo».

1. *Historia del planteamiento de la cuestión*

En los escritos del NT aparece externamente la *formación de la Iglesia* no como respuesta a una cuestión teológica, sino como simple descripción de una autointeligencia creyente y polifacética de la Iglesia.

a) El autor de los Hechos de los apóstoles, que en realidad es ya una apología de la Iglesia, nos la presenta tal como surgió del acontecimiento pentecostal y de la acción de los apóstoles en el Espíritu de pentecostés, en que Pedro aparece como el apóstol dirigente de la primera comunidad cristiana y Pablo como el misionero con éxito y como el apóstol de los gentiles, siendo ambos los grandes portadores del proceso formativo de la Iglesia. La conversión a la fe en Cristo, el bautismo en Cristo, el don de la fiesta pentecostal a cada uno de los bautizados, la celebración eucarística y el amor operativo y social (cf. Act 2,38.42-47) son las exigencias vitales más importantes para ser cristiano, para ser miembro de aquella primera comunidad cristiana. Los evangelios sinópticos completan esta imagen mediante el relato sobre la persona de Cristo tal como la captaron los primeros cristianos con su fe, sobre su proclama del reino de Dios, sobre la elección y envío de sus discípulos y apóstoles y sobre los grandes acontecimientos ocurridos con la muerte en cruz y con la resurrección del Señor. Finalmente, Pablo hace de la comprensión teológica de los sucesos de la muerte y resurrección de Cristo y del Señor glorificado la columna y apoyo de su imagen de Cristo, y con ello de la nueva concepción cristiana del hombre y del mundo, que la Iglesia vive y anuncia al mundo. Las cartas pastorales muestran una primera organización firme en las comunidades.

b) El verdadero y capital problema que la nueva comunidad cristiana hubo de resolver, tanto en el plano teológico como existencial, fueron sus relaciones con la comunidad del templo y de la sinagoga, con el pueblo elegido de Dios en la antigua alianza. Este problema aparece, por primera vez en Marcos, ante todo como un problema personal del propio Cristo, que se presenta como «quien ofrece el reino de Dios escatológico» (Mc 1-6), y que tras el rechazo de esa oferta por parte del pueblo de Israel

(crisis galilaica) aparece «como el personalmente rechazado por el rechazo de su oferta» (Fr. Mussner: Mc 7-16). Con ello también los discípulos, que desde el comienzo Cristo había reunido en torno suyo (cf. Mc 1,16-20; 2,14s.18; 3,13-19), se transforman de «multiplicadores de su acción y núcleo de su futura comunidad salvífica como Mesías», en los «primeros portadores de la tradición de Jesús», que entra en la Iglesia después de pascua. Ese enfrentamiento entre la comunidad cristiana y el pueblo de Israel entra en la fase crítica, que va desde la lapidación de Esteban (Act 7,58) y la ejecución de Santiago el año 44 (Act 12,2) hasta la destrucción de Jerusalén y de su templo por Tito el año 70, en que ya la Iglesia aparece al lado de la Sinagoga.

c) Pronto empieza, bajo Nerón el año 66, el enfrentamiento de la comunidad cristiana con el poder pagano de Roma. Con ello el problema de la formación de la Iglesia pasa de la primera fase de «la descripción creyente de la propia autoconcepción» a la fase segunda del planteamiento teológico de la «fundamentación de la Iglesia». En el fondo ésta se prolonga hasta la ilustración o hasta la disputa modernista a comienzos del s. XX. Desde la época de los grandes padres (Ambrosio, Agustín, etc.) hasta la edad media (cf. el Concilio de Vienne 1312: D 480; DS 901) la formación de la Iglesia se presenta en la imagen mistérica del «nacimiento de la Iglesia de la herida del costado del Crucificado» (como Eva del costado de Adán: cf. Fr. Tromp, «Greg.» 13 [1932] 482-527). El período siguiente de las luchas eclesiásticas por el poder y del pensamiento jurista introducen, como otro elemento de fundamentación teológica, «la elección y envío de los apóstoles, especialmente de Pedro» como portadores de la jerarquía eclesiástica, y la contrarreforma destaca muy especialmente el ministerio de Pedro y el papado. Sin embargo, la cuestión de la formación de la Iglesia sigue siendo un problema acerca de la «fundamentación teológica» de la misma, como siempre se había entendido.

d) Sólo al hilo de la ilustración y en la disputa modernista se plantea la cuestión crítica de la «singular fundación de la Iglesia por el Jesús histórico». Ya el concilio Vaticano I, en su constitución dogmática *Pastor aeternus* (D 1821; DS 3050s) había decretado que Cristo, el pastor eterno y obispo de nuestras almas (1Pe

2,25), había decidido fundar la Iglesia santa *(sanctam aedificare ecclesiam decrevit)*, y por ello había llamado a los apóstoles y a Pedro el primero entre ellos. Siguiendo la línea de A. Harnack con *Wesen des Chistentums*, A. Loisy en su obra *L'évangile et l'église* (1902), y utilizando el método histórico-crítico en la exposición de la Escritura, llegó a la conclusión de que «Cristo no había fundado formalmente la Iglesia, ni había establecido una forma de gobierno para esa Iglesia, aunque su anuncio del reino de Dios y la transmisión de ese mensaje a sus discípulos condujo de tal modo a la formación de la Iglesia, que es el resultado de la obra y voluntad de Jesús» (p. 134). Tras la condena del libro por parte del cardenal Richard en 1903, Loisy volvió a declarar en su segunda obra *Autour d'un petit livre* (p. 161): «Parece que no se cae en la cuenta de que la institución divina de la Iglesia es un objeto de fe, no un hecho histórico demostrable, y que la tradición apostólica bien entendida relaciona la Iglesia más que con Jesús (que la suponga fundada por él o que se la atribuya por institución) con Cristo resucitado, no con el redentor que predica el reino de Dios.» Con lo cual se busca el fundamento de la Iglesia únicamente en la «fe de la Iglesia» misma, presentando así a las primeras comunidades cristianas y, por ende, a la Iglesia toda, de una manera intolerable, como principio creador y normativo por encima del evangelio (cf. A. Raffelt, WuW [1972] 193s). El *Decretum Lamentabili* de 1907 (D 2052; DS 3652) y la encíclica *Pascendi* del mismo año (D 2091; DS 3692) condenaron la doctrina de Loisy y de otros teólogos «modernistas» de la época y el juramento antimodernista de 1910 impuso a los sacerdotes y docentes esta proposición: «Creo igualmente con fe firme que la Iglesia, guardiana y maestra de la palabra revelada, fue próxima y directamente instituida por el mismo, verdadero e histórico Cristo, mientras vivía entre nosotros, y que fue edificada sobre Pedro, príncipe de la jerarquía apostólica, y sus sucesores para siempre» (D 2145; DS 3540).

e) La aplicación más resuelta del método histórico-crítico en la exégesis católica desde la primera guerra mundial, sobre todo desde 1943 (enc. *Divino afflante Spiritu)* y después del concilio Vaticano II, ha agudizado la cuestión de las palabras y obras del Jesús histórico *(ipsissima verba et facta)*, y la exigencia bultmaniana de desmitización *(Entmythologisierung)* han conducido a unas aseveraciones similares a las de Loisy en su primera obra.

H. Küng ha resumido tales aseveraciones en su obra *Die Kirche* (1967; trad. castellana: *La Iglesia,* Herder, Barcelona [4]1973) en los axiomas siguientes: 1) El Jesús prepascual no ha fundado Iglesia alguna durante su tiempo de vida (p. 90); 2) mediante su predicación y actividad el Jesús prepascual echó los cimientos para la aparición de una Iglesia postpascual (p. 93); 3) existe la Iglesia desde los comienzos de la fe en la resurrección (p. 94); 4) así, pues, la Iglesia no tiene su origen simplemente en el propósito y quehacer del Jesús prepascual, sino en todo el acontecimiento cristiano; con otras palabras, en toda la actuación de Dios en Jesucristo, desde el nacimiento de Jesús, su acción y la llamada de los discípulos hasta su muerte y resurrección y hasta el don del Espíritu a los testigos del Resucitado (p. 95). Con ello pretende Küng explicar el texto de la constitución eclesiástica del concilio Vaticano II (LG 5) en la que se dice: «Nuestro Señor Jesús dio comienzo a su Iglesia predicando la buena nueva, es decir, la llegada del reino de Dios... Ahora bien, este reino comienza a manifestarse delante de los hombres... por la palabra, por las obras y por la presencia de Cristo... Pero habiendo resucitado Jesús, después de morir en la cruz por los hombres, apareció constituido para siempre como Señor, como Cristo y como sacerdote (cf. Act 2,36; Heb 5,6; 7,17-21), y derramó en sus discípulos el Espíritu prometido por el Padre (cf. Act 2,33). Por eso la Iglesia, enriquecida con los dones de su Fundador, observando fielmente sus preceptos de caridad, de humildad y de abnegación, recibe la misión de anunciar el reino de Cristo y de Dios, de establecerlo entre todas las gentes...»

Hay que advertir, sin embargo, que la constitución sobre la Iglesia en el pasaje citado sólo habla de la fundación *(fundatio),* y que sólo en los art. 18s trata de la institución de la jerarquía «siguiendo las huellas» del concilio Vaticano I y recogiendo sus textos y pruebas en pro de la vocación y envío de los apóstoles en su conjunto (cf. más adelante, § 11).

Baste decir aquí, en general, que la distinción crítica entre la acción de Cristo prepascual y postpascual es un planteamiento que procede de la ilustración para el que no ofrece pie el texto de los evangelios, y menos el de Marcos, pues la formación de ellos es muy posterior a la venida del Espíritu. La cuestión más bien ha debido entrar en el texto desde fuera, por lo que también las respuestas aparecen tan múltiples y aun contradictorias.

Nos ceñimos, por tanto, a los tres puntos de vista mencionados en la introducción para el estudio de este problema. La perspectiva general que ofrecen esos tres puntos debe mostrar la complejidad del problema y también la posibilidad de una solución atinada.

2. *La fundación de la Iglesia*

El problema de la fundación de la Iglesia por obra de Jesús histórico va íntimamente ligado a las cuestiones relativas a la persona y a la conciencia personal de Jesús, que se tratan en la cristología. Baste señalar aquí que no corresponde a los relatos bíblicos, y que por lo mismo es falsa, la idea de que se ha de entender a Jesús a la manera antigua como un dios que ha tomado la figura humana y que se trata, por consiguiente, del saber y querer de su ser divino, como alguien que desde el comienzo vive y actúa con claro conocimiento y conciencia de todo lo que va a ocurrir (monofisismo). Pero igualmente sería falso entender a Cristo como un simple hombre terreno, que sólo actúa y se realiza con la conciencia mesiánica de haber sido enviado para establecer definitivamente el reino mesiánico prometido a Israel desde largo tiempo atrás, y que habría reaccionado de un modo meramente humano a la conducta de las gentes contra su persona y su mensaje (arrianismo). Más bien hemos de decir que la persona y la conciencia de Jesús no nos resultan comprensibles ni patentes a nosotros los hombres, sino que son siempre un misterio (esencialmente por encima de lo que hay en un hombre). Pese a lo cual, éstas son las afirmaciones que permiten hacer los relatos evangélicos:

a) Desde el comienzo Jesús se ha rodeado de discípulos, que no seguían a aquel rabino por inclinación personal, sino que fueron llamados por él, habiéndolos puesto en una situación absolutamente especial y reclamando de ellos una dura decisión existencial (cf. Mc 1,16-20; 2,13-17; Mt 4,18-22; Jn 1,35-51). De entre el número de los primeros seguidores —y según un relato exclusivo de Lucas: 10,1— el propio Cristo designó 72 discípulos (que recuerdan los 70 ancianos y colaboradores de Moisés: cf. Núm 11,24-30) y, ya de acuerdo con toda la tradición escriturís-

tica, se eligió a doce (respondiendo a los doce hijos de Jacob como patriarcas del antiguo Israel: cf. Gén 35,23-26; Éx 24,4), a los que llamó apóstoles (Mc 3,13-19; Lc 6,12-16). Parece que, ya antes de la multiplicación de los panes y de la mencionada crisis galilaica, Jesús envió a los doce apóstoles y a los 72 discípulos para que, en su nombre y como él, anunciaran el reino de Dios y refrendasen su predicación curando enfermos y expulsando demonios (cf. Mc 6,7-13.30-44; Lc 9,1-17). Tras la crisis galilaica afloran en la predicación de Jesús muchas exhortaciones y parábolas que bien pueden interpretarse como peculiar instrucción para los doce, que deberían continuar la causa de Jesús tras su pasión anunciada ahora por tres veces. El número simbólico de los doce apóstoles, las posteriores enseñanzas a los discípulos, la nueva forma que adopta la predicación del reino de Dios en boca de Jesús así como su conciencia mesiánica, que se manifiesta al menos en su grito de júbilo tras el regreso de los discípulos predicadores (cf. Lc 10,21-24; Mt 11,25-30), sugieren que Cristo quiso desde el comienzo establecer el «nuevo reino de Dios», aunque esto pudiera entenderse de primeras como oferta a todo Israel y, sólo tras el rechazo de dicha oferta, adoptase la forma específica, que no apunta a una secta escatológica judía, como la de Qumrán, sino a todo el nuevo Israel (Rom 4,1s.12; Gál 3, 29; Sant 2,21s).

b) No significa una ruptura en la autoconciencia de Jesús (a la que no hay referencia alguna en la Escritura) el que antes de su pasión prometa precisamente a los doce el Espíritu como consolador y fuerza para la predicación del evangelio (cf. Jn 14, 16.26; 15,26; 16,13; Act 1,8; Lc 24,46).

c) Instituye asimismo y ordena la celebración del memorial de su muerte en cruz como nueva pascua de la alianza nueva (Mc 14,22-25; Lc 22,15-20; Mt 26,26-29; 1Cor 11,23-25; cf. Jn 13,1-3).

d) Desde ahí se ha de entender también el mandato misional del Resucitado (Mt 28,18-20; cf. Mc 16,15-18).

e) Lo mismo hay que decir del encargo de perdonar los pecados (cf. Jn 20,21-23; Lc 24,47s; 2Cor 5,19s), aunque en la formu-

lación de estas dos últimas afirmaciones también se refleje claramente el lenguaje de la primera comunidad. La separación entre el Cristo prepascual y el postpascual forma parte de la conciencia de los discípulos y sin duda que por breve tiempo; no afecta a la persona de Cristo, e incluso en la comunidad pronto quedará arrinconada por la relación creyente con el único Señor glorificado. Mas no se puede dejar de lado por completo el que tampoco la exposición de la vida del Jesús histórico en las Escrituras no siempre ha de ser una reelaboración por la fe postpascual de la comunidad; también puede subyacer una inteligencia profunda de la realidad histórica. También en los fenómenos humanos, especialmente cuando presentan una cierta hondura, a menudo sólo en un segundo tiempo se alcanza la recta comprensión de la realidad, que se reconstruye sobre los recuerdos. El concepto moderno de «histórico» dentro del campo natural resulta ya muy complejo, complejidad que crece cuando del misterio de la persona y de la obra de Cristo se trata.

f) Ya en K. Weiss, pero sobre todo desde el «escatologismo consecuente» de W. Wrede y de A. Schweitzer (1901), se entendieron los relatos evangélicos sobre la vocación y envío de los apóstoles y los textos todos que se referían a una «fundación de la Iglesia por obra del Jesús histórico» como una interpretación posterior de la comunidad cristiana, y ello habida cuenta de que el propio Cristo había esperado como inminente el final de los tiempos y, por tanto, no había podido pensar en la fundación de una Iglesia. Esta manera de ver las cosas se apoyaba sobre todo en los siguientes textos, tomados del discurso sobre la parusía, tal como aparecen en Marcos: «Os lo aseguro: Hay algunos de los aquí presentes que no experimentarán la muerte sin que vean llegado con poder el reino de Dios» (Mc 9,1, que ciertamente podría referirse al acontecimiento de pentecostés). «Os aseguro que no pasará esta generación sin que todo esto suceda» (Mc 13,30; debiendo preguntarnos si «esta generación» ha de entenderse en sentido histórico). «Cuando os persigan en esta ciudad, huid a la otra; porque os aseguro: no acabaréis de recorrer las ciudades de Israel sin que venga el Hijo del hombre» (Mt 10, 23: habla aquí de «Israel», porque la frase de Jesús se sitúa antes de la crisis galilaica, conforme a Mt 19,5s). En el espíritu de la ilustración, para la que no hay acceso alguno al misterio

cristiano, Wrede entiende la persona de Jesús y toda su obra o bien en el sentido de la escatología consecuente o bien en un sentido fundamentalmente aescatológico e histórico, al igual que Holtzmann y los de Tubinga lo entienden todo en el plano sinóptico o en el joánico, y David Fr. Strauss quiere verlo todo de una forma histórica o sobrenatural mítica (cf. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben Jesu Forschung,* «Siebenstern» TB 77-78, p. 254), en que de acuerdo con la imagen primera de Jesucristo Dios-hombre sólo se aduce el «como si...» (cf. K. Weiss, *Exegetisches zur Irrtumslosigkeit und Eschatologie Jesu Christi,* Münster 1916; W. Trilling, *Die Entstehung des Zwölferkreises...*).

3. *La fundamentación de la Iglesia*

La «formación de la Iglesia» sigue siendo ininteligible, si no se reflexiona sobre la cuestión mucho más profunda de su «fundamentación». Lo que hasta ahora se ha dicho sobre la «fundación de la Iglesia» es sólo lo externo y visible, que únicamente mediante la meditación sobre dicha «fundamentación de la Iglesia» se convierte en auténtico signo sacramental del *universale salutis sacramentum.* Tal fundamentación no ha de buscarse ya en la actuación de Cristo, sino más bien en su persona y en su destino personal. En los capítulos 1 y 2 de la carta a los Efesios se desarrolla esa verdad en una poderosa visión histórico-salvífica, que termina con las frases siguientes: «Así pues, ya no sois extranjeros ni forasteros, sino que compartís la ciudadanía del pueblo santo y sois de la familia de Dios, edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular Cristo Jesús, en el cual toda construcción, bien ajustada, crece hasta formar un templo santo en el Señor; en el cual también vosotros sois edificados juntamente, hasta formar el edificio de Dios en el Espíritu» (Ef 2,19-22). Cristo es la piedra angular del fundamento de la Iglesia (cf. Ef 2,22; 1Pe 2,6); es la cabeza de su cuerpo que es la misma Iglesia (cf. Ef 1,22; 4,15; 5,23; Col 1,18; 2,10.19). La Iglesia es «la plenitud de Cristo, que lo llena todo en todo» (cf. Ef 1,23; Col 1,19s). ¿Cómo ha llegado Cristo a ser cabeza y plenitud de la Iglesia? Podemos buscar tres respuestas, que en realidad no constituyen más que una a dicha pregunta.

a) El primer aspecto de la fundamentación de la Iglesia aparece en la palabra del prólogo joánico: «Y la Palabra se hizo carne» (Jn 1,14). Con su «humanización», Cristo puso el fundamento «físico sobrenatural» de la Iglesia. El Hijo de Dios, tan eterno como el Padre, asumió la naturaleza humana, ligada al espacio y al tiempo, en su segundo nacimiento, temporal, de María virgen, y unió esa naturaleza con su naturaleza divina en la unidad de su única hipóstasis, divina también (cf. Flp 2,5-11; Heb 2,11.14-28; cf. CTD IV, *Cristología).* Y así se convirtió en el Adán segundo, padre de la «nueva humanidad» (cf. Rom 5, 12.15; Ireneo, *Adv. haer.* 3,21, etc. [E. Scharl, *Recapitulatio mundi,* Friburgo de Brisgovia 1941], ha expresado esta idea de «la recapitulación de la historia universal en Cristo» [cf. Ef 1,10]), y ha creado un nuevo ordenamiento salvífico y ontológico, que, como «ordenamiento sacramental», análogo a su propio ser divino y humano, incluye una referencia mutua de exterior e interior, creado y divino, don divino (como causa) y cometido humano (como condición). Es la manera de ser escatológica del reino de Dios (cf. CTD IX: *Escatología).* La consumación se realizará sólo después del juicio final, cuando Dios cree un nuevo cielo y una tierra nueva y cuando Cristo lo haya entregado todo, incluidos los hombres todos como hermanos y hermanas suyos, a su Padre «para que Dios sea todo en todos» (cf. 1Cor 15,28; G. Feuerer, *Die Kirche im Kommen, Begegnung von Jetztzeit und Endzeit,* Friburgo de Brisgovia 1937). Este misterio sacramental de Cristo se ha revelado en su resurrección, por lo que escribe el Apóstol: «Éste (Hijo de Dios), nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el espíritu santificador, a partir de su resurrección de entre los muertos, Jesucristo nuestro Señor» (Rom 1,3s).

b) El segundo acontecimiento fundamentador de la Iglesia en la vida de Jesús es «su muerte y su resurrección». Con esa acción redentora Cristo ha echado el fundamento «moral y de gracia» de su Iglesia. Mediante «su obediencia hasta la muerte, y muerte de cruz» (Flp 2,8) ha expiado la desobediencia de Adán y de sus descendientes. «Pues, al igual que por la desobediencia de un solo hombre (Adán) todos quedaron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo (Cristo) todos quedarán constituidos justos» (Rom 5,19). Con su sacrificio en la

cruz Cristo realizó una expiación por encima de toda medida humana y nos mereció una gracia sin medida. «La ley intervino para que se multiplicaran las faltas; pero donde se multiplicó el pecado, mucho más sobreabundó la gracia, a fin de que así como el pecado reinó para la muerte, así también la gracia, mediante la justicia, reine para vida eterna por Jesucristo nuestro Señor» (Rom 5,20s). «Pues en él tuvo a bien residir toda la plenitud, y por él reconciliar todas las cosas consigo... Y a vosotros... ahora ya os ha reconciliado por su cuerpo de carne mediante la muerte, para presentarnos santos, sin tacha e irreprochables ante él» (cf. Col 1,19-22; 2Cor 5,18s). Cristo, la cabeza de su Iglesia, es para la Iglesia entera y, por tanto, para cuantos creen en él y «se dejan reconciliar» (cf. 2Cor 5,20), fundamento de la salvación, que «fue entregado por nuestros pecados» (cf. Is 53,4) y «fue resucitado por causa de nuestra justificación» (cf. Rom 4,25). La doctrina de la redención (cf. CTD IV) ha desarrollado esta verdad de fe. Baste señalar aquí que la Iglesia ha encontrado su segunda fundamentación en la muerte en cruz y en la resurrección de Cristo. Así pudo decir Pablo a los presbíteros de Mileto: «Mirad por vosotros mismos y por toda la grey, en la cual el Espíritu Santo os ha constituido inspectores para pastorear la Iglesia de Dios que él adquirió con su propia sangre (!)» (Act 20,28).

La redención, y por ende la Iglesia, es obra del «Dios trino», y no sólo del Hijo humanado. Como Eva nació del costado de Adán, también la Iglesia ha brotado de la herida del costado de Cristo y cada cristiano ha nacido de la fuente bautismal; pero el bautismo es a su vez la penetración mística en la muerte y resurrección de Cristo (cf. Rom 6,2-11; Col 2,12: «Sepultados juntamente con él en el bautismo, y por cuya acción fuisteis con él resucitados»). Únicamente en esos acontecimientos de la vida de Cristo se convierte la Iglesia, que él edificó sobre la roca de fe de Pedro (cf. Mt 16,18), en *universale salutis sacramentum* para todas las generaciones y épocas. Pero esa fundamentación de la Iglesia reclama también, por su parte, de cada cristiano que, a su vez, desde esa posición entre en el misterio de cruz mediante el seguimiento de Cristo. Así relata el evangelista: «Y llamando (Cristo) junto a sí al pueblo, juntamente con sus discípulos, les dijo: El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, cargue con su cruz y sígame. Pues quien quiera poner a salvo su

vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el evangelio, la pondrá a salvo» (cf. Mc 8,34s). Y Pablo pudo escribir: «Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros, y voy completando en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en pro de su cuerpo, que es la Iglesia» (cf. Col 1,24). «Y por todos murió (Cristo), para que los que viven no vivan ya para sí mismos, sino para aquel que por ellos murió y fue resucitado» (2Cor 5,15).

c) El tercer acontecimiento de la vida de Cristo, fundamentador de la Iglesia, es el «envío del Espíritu». Pertenece tanto a la vida de Cristo como al fundamento de la Iglesia. Cristo, concebido por el Espíritu de Dios (cf. Lc 1,35; Mt 1,18) y revelado como Hijo de Dios mediante la manifestación del Espíritu en su bautismo por Juan, como Mesías ungido por el Espíritu (cf. Is 11,1-5: Cristo el Ungido; cf. Lc 3,21s; Mt 3,16), ha sido guiado a lo largo de toda su vida por el Espíritu de Dios (cf. Lc 4,1; 10,21; Mt 12,28; Heb 9,14, etc.), de manera que Pablo ha podido decir: «El Señor es el Espíritu» (cf. 2Cor 3,17). Ese Espíritu de Dios opera por ello también en el espíritu de Cristo como el Espíritu Santo en la Iglesia. Antes de su ascensión al cielo Cristo ordenó a sus apóstoles: «No salgáis de Jerusalén, sino esperad la promesa del Padre... pero vosotros seréis bautizados en Espíritu Santo» (Act 1,4s). El autor de los Hechos de los apóstoles describe con detalle el descenso del Espíritu Santo en la festividad de pentecostés y la fundación de la Iglesia por obra de los apóstoles justamente en dicha festividad (Act 2). El Espíritu de Dios es fundamental para toda la vida de la Iglesia. Podemos decir que el envío e inhabitación del Espíritu en la Iglesia significa la fundamentación personal mística para ella. H. Schlier compendia esa verdad en estas frases:

«El Espíritu Santo es el Espíritu de Dios en el Espíritu de Jesucristo. Abre la salvación divina en Jesucristo y la mete en la experiencia. Para ello es su don otorgado al mundo (cf. Lc 11,13). Se ha dado fundamentalmente en la palabra del evangelio apostólico (cf. Gál 1,11s.15s; 2Cor 2,6; Jn 15,26: el evangelio es fruto, forma e instrumento del Espíritu), en los signos del bautismo (cf. Tit 3,5) y de la cena del Señor (cf. 1Cor 10,1-4) y administra esos instrumentos de salvación mediante el servicio ministerial otorgado con él (cf. 2Tim 1,6s).

»Con ello se abre una nueva dimensión de sus campos de dominio y de exigencia así como de los de Jesucristo, y esa nueva dimensión la con-

vierte en "cuerpo de Cristo", en la Iglesia. Sus miembros, los bautizados y creyentes, conocen y experimentan, gracias a su iluminación (cf. Heb 6,1-6), la verdad de la salvación y la situación del mundo (cf. Rom 8,2-11). Los libera del supuesto camino salvador de la ley, del pecado como concupiscencia radical y de su muerte, de la prepotencia del mundo y de sus bienes y de las promesas engañosas de los hombres (cf. 2Cor 3,18; Gál 5,16-26). Derrama sobre ellos la paz inconmensurable de Dios y la inconmovible alegría y hasta las noches de dolor (cf. Col 2,18). Por él y a través de su voz sin palabras pueden orar a Dios su padre en su corazón» (cf. Rom 5,2; 8,18-30; Col 1,27; cf. «Zur Debatte» 3 [1972] n. 1/2.9s; para todo el tema cf. J. Beumer, *Der heilige Geist, «Seele der Kirche»*, ThGl 39 [1949] 249-267; CTD V., p. 127-135; H. Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen 1968).

Esta triple fundamentación de la Iglesia se podría comparar con lo que dice el *Comma Iohanneum* acerca de los tres testimonios en favor de la fe en Cristo: «Pues tres son los que testifican: el Espíritu y el agua y la sangre; y los tres van a lo mismo» (1Jn 5,7s), trilogía en la que se ven indicados los tres sacramentos de iniciación de la Iglesia: el bautismo (agua), la eucaristía (sangre) y la confirmación (colación del Espíritu). Lo decisivo en esa glosa añadida en el s. IV es la frase «y los tres van a lo mismo».

d) Con ello quedan mencionados los misterios salvíficos por los que la Iglesia es de manera particular la «Iglesia del Dios trino y viviente». Si el misterio del Dios trino no ha de correr el peligro de convertirse en un triteísmo, la encarnación de Dios ha de entenderse ante todo como obra del Dios trino y con un pensamiento diferenciador como el que brinda sobre todo el Evangelio de Juan, como «envío del Padre» (ὁ πέμψας με; 26 de los 33 pasajes con el verbo griego πέμπω tienen ese sentido: ThW [Kittel] I, 1933, 403ss). Igualmente la muerte en cruz ha de entenderse como obra del Dios trino (cf. Jn 3,5; Mt 20,28; Heb 9,14) y con un pensamiento diferenciador como obra de Jesucristo (cf. Jn 10,18: «Poder tengo para dar la vida, y poder tengo para volverla a tomar»; Is 53,7: sacrificado porque él lo quiso; cf. Ef 5,2). Y asimismo ha de considerarse el envío del Espíritu como obra del Dios trino (cf. Jn 14,16: el Padre envía; 15,26: Jesús le envía desde el Padre; el Espíritu procede del Padre) y como su acción propia (cf. Jn 16,13s), siendo siempre el Espíritu de Cristo el mismo «Espíritu de Dios».

Las reflexiones sobre la tarea de la Iglesia en este mundo y sobre su misión o envío deberán mostrar sobre todo hasta qué punto el misterio de la acción del Dios trino con el envío del Hijo y del Espíritu se prolonga en este mundo mediante las misiones que se operan en los ministerios de la Iglesia y en la acción más íntima de la Iglesia, que prolongan a su vez la acción del Dios trino (cf. M. Philipon, *Die heiligste Dreifaltigkeit und die Kirche*, en Baraúna, *Eccl.* I, 252-275). Esto último, sin embargo, sólo resultará comprensible cuando, más allá de la institución y fundación de la Iglesia, analicemos el origen y constitución de la misma.

4. *El origen de la Iglesia*

La Iglesia tiene su fundamento primerísimo en la acción del Dios trino. La Iglesia tiene su fundamento en las tres obras de salvación más importantes de Cristo: su encarnación, su obra redentora y su envío del Espíritu. Pero toda esa acción divina a través de Jesús de Nazaret histórico en el Espíritu de Dios sólo se desarrolla en este mundo a través de los hombres, que se dejan manejar como instrumento de Cristo y de su misión, como el propio Cristo se convirtió en el instrumento de la voluntad de su Padre.

a) No se puede pasar por alto que ya el Evangelio de Juan establece una distinción clara, cuando habla de la misión de Jesús. Así, cuando el envío se refiere a la persona misma de Jesús, emplea siempre el verbo πέμπω. «Cuando se trata de fundamentar la autoridad (de Jesús) en la autoridad de Dios como la autoridad de quien se responsabiliza de sus palabras y obras y de quien se hace fiador de su derecho y verdad», entonces el envío de Jesús por Dios se describe con el verbo ἀποστέλλειν (ThW 1 [1933] 404). Es como si ya el evangelista quisiera distinguirse, de algún modo, entre el envío del Hijo por el Padre y el envío de Jesús de Nazaret por Dios (cf. Jn 20,17), aunque ese Jesús continúe siendo siempre el Dios hombre (cf. Jn 1,14). Asimismo puede sorprender en Juan que de hecho el Espíritu de Dios, que el Padre y el Hijo enviarán después de la exaltación de Cristo, no hable por su propia cuenta, sino que más bien hablará de lo

que oye, y tomará de lo que es del Hijo, para anunciárselo a los apóstoles y, en ellos, a la Iglesia futura (cf. Jn 16,13-15).

b) Y más aún hay que hablar de un específico «origen de la Iglesia» al lado de la fundación y fundamentación, si hemos de considerar la colaboración del hombre. La Iglesia ha empezado a existir y seguirá existiendo únicamente si los hombres se ponen como instrumento con todas sus fuerzas y su libertad interior al servicio del Dios trino, si aceptan el envío a través de Cristo y lo acogen y transmiten, y con la fuerza del Espíritu de Dios, que es el Espíritu de Cristo, se esfuerzan por cumplir la tarea que se les ha encomendado en su misión. El concilio Vaticano II ha tratado este problema de múltiples modos, sin solucionar los misterios que laten en el mismo. Así, por ejemplo, en su constitución sobre la revelación divina *(Dei Verbum)* abre la puerta al problema en cuestión con la declaración sobre la fe: «Cuando Dios revela hay que prestarle la obediencia de la fe, por la que el hombre se confía todo él libremente a Dios...» (cf. DV 5). Sobre esa base viene expuesto y definido el concepto de la «tradición apostólica» en toda su anchura y profundidad: «Esta tradición, que deriva de los apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo, puesto que va creciendo la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes..., ya por la inteligencia íntima que experimentan de las cosas espirituales, ya por el anuncio de aquellos que con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad» (DV 8). Se ahonda en la mutua relación entre Escritura, tradición, Iglesia y magisterio para, tras exponer brevemente la inspiración de la Escritura, volver a tratar de forma amplia la labor enormemente penosa del exegeta en la exposición de la Biblia (DV 12). La introducción a la teología dogmática (CTD I) corre con el estudio de los problemas sobre la evolución de los dogmas, que representa a su vez la peculiaridad de la colaboración humana en ese desarrollo de la revelación divina dentro del marco de la Iglesia y a través de todos los tiempos.

c) Más vasta aún es la cooperación del hombre en la fe en Cristo al tratar de los ordenamientos y ministerios de la Iglesia (cf. más adelante § 9 y 10). Todo ello —a lo que simplemente

nos referimos aquí— permite comprender cómo a la fundación de la Iglesia por el Jesús histórico y a su fundamentación en los tres grandes acontecimientos salvíficos de la vida de Jesús se suma también la acción del hombre en la Iglesia con obediencia creyente, entrega amorosa y esfuerzo personal (el reino de los cielos padece violencia y sólo quienes se la hacen lo conseguirán: Mt 11,12), acción que está desde los comienzos en la formación de la Iglesia y que ha de mantenerse a lo largo de todos los tiempos. Aquí entra en juego el misterio fundamental de la doctrina de la gracia en la colaboración de gracia y libertad (cf. CTD V, p. 279-296); una colaboración que bien puede llamarse sacramental en el sentido amplio que venimos dando a esa palabra, en cuanto que aquí la acción humana es garantía de la acción divina, cuando se entiende como signo de esa acción divina y no se independiza con la autonomía del pecado de origen, con autosuficiencia y complacencia en sí misma, separándose así de la única fuente por la que crece el reino de Dios en este mundo: la acción del Dios trino por Cristo y en el Espíritu Santo sobre su Iglesia. Así escribe Pablo: «Yo planté, Apolo regó; pero el crecimiento lo produjo Dios. Y así lo que cuenta no es el que planta ni el que riega, sino el que produce el crecimiento: Dios... Somos colaboradores con Dios, y vosotros sois labranza de Dios, edificio de Dios» (1Cor 3,6-9).

§ 9. Estructuras ontológicas, ordenamientos y organización de la Iglesia (sobre la constitución de la Iglesia sacramental)

Sobre 1: H. Naumann (dir.), *Der moderne Strukturbegriff*, WdF 155, Darmstadt 1973; H. Küng, *Estructuras de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1969; E. Amelung (dir. [ev.]), *Strukturwandel der Frömmigkeit*, Stuttgart - Berlín 1972; H.J. Sieben S.I., *Zur Entwicklung der Konzilsidee*, «Theol. u. Phil.», 1970-1976: 1978, p. 498-537; H. Jedin, *Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament?*, Stuttgart 1963; K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, HB 446, Friburgo de Brisgovia 1972; SM III (³1984) 625-634: *Constitución de la Iglesia;* Kl. Mörsdorf, E. Wolf (cf. LThK VI [1961] 274-279, mismo autor); *Entwurf eines Grundgesetzes der Kirche*, «HerKorr» 25 [1971] 239-249; *Kein Grundgesetz der Kirche ohne Zustimmung der Christen*, colaboraciones de J. Gerhartz, W. Kasper, J. Neumann, Maguncia 1971; *Der neue Entwurf einer lex fundamentalis* (mayo 1976) «HerKorr» 32 (1978) 623-632; A.E. Hierold, *Eine geschichtliche Verfassung der Kirche*, en *Gottesherrschaft - Weltherrschaft (Festschrift Dr. Dr. h. c. Rudolf Graber)*, Ratisbona 1980, 209-218; H. Dombois, *Hierarchie, Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur*, Friburgo de Brisgovia

1971; M. Kaiser, *Hierarchie nach dem Verständnis des CIC und des II. Vat. Konzils*, en *Jus et Salus animarum, Festschrift für Prof. Panzram*, Friburgo de Brisgovia 1969, 103-121; SM IV (31984) 7-12: Kl. Mörsdorf (cf. LThK V [1960] 323s, mismo autor).

Sobre 2: L. Roos, *Demokratie als Lebensform*, Paderborn 1969; R. Kottje - H. Risse, *Wahlrecht für das Gottesvolk?*, Düsseldorf 1969; J. Ratzinger - H. Maier, *Demokratie in der Kirche*, Limburgo 1970; versión castellana: *Democracia en la Iglesia*, Paulinas, Madrid 1971; A. Gnädi, *Katholische Kirche und Demokratie*, Colonia 1970; *Die Demokratisierung in der Bundesrepublik Deutschland*, publ. por el círculo de Bensberg, Maguncia 1970; Conc. VII (1971) 1, 313-470; W. Siebel, *Freiheit und Herrschaftsstruktur in der Kirche*, Berlín 1971; id. *Katholisch oder Konziliar*, Munich 1978; *Auftrag zur Freiheit. Zur Verfassung der Kirche*, W. Kasper - J. Neumann (dir.), Friburgo de Brisgovia 1973; Teilhard de Chardin, *El porvenir del hombre*, Taurus, Madrid 1962, 291-298: *La esencia de la idea de democracia;* «Concilium» XIII (1977) 3, 1-144: *La función judicial en la Iglesia;* M. Hermanns, *Kirche als soziale Organisation*, Düsseldorf 1979 (entre participación y poder).

La mera consideración de las imágenes bíblicas de la Iglesia ha demostrado que la Escritura utiliza diversas estructuras ontológicas como paradigma de la realidad Iglesia. Sin embargo, cada una de las diferentes imágenes —la imagen del edificio, la del cuerpo de Cristo y finalmente la del pueblo de Dios— comporta en cada caso una estructura fundamental propia con cierto número de estructuras elementales diferentes. El concilio Vaticano II ha expuesto con singular énfasis y como modelo de comprensión de la Iglesia la imagen bíblica del «pueblo de Dios» en el eón histórico-salvífico de la nueva alianza. Lo que en la antigua alianza todavía aparece como una fuerte separación y hasta tensión entre el ordenamiento fundamental teocrático de la ley de la alianza o de la predicación profética y el sanedrín con su exposición y manipulación de la *thora*, en la nueva alianza de la Iglesia, que se apoya en Cristo y en la obra de su vida, se convierte en unidad (el cuerpo y su cabeza), que puede entenderse como una unidad sacramental.

Desde la nueva concepción de la Iglesia como *universale salutis sacramentum* hay que empezar por lograr una visión nueva de todas aquellas disposiciones que, en analogía con otras formas de comunidad humana, solemos llamar «constitución», en la que no cuenta tanto el andamiaje externo cuanto la «ley fundamental del ordenamiento interno», que condiciona y define las diferentes formas del entramado exterior.

Por ello vamos a estudiar aquí: I. Las cuestiones de la estructura real o de la posible constitución (ley fundamental) de la Iglesia; II. Los ordenamientos más importantes de esa estructura básica y en los que ésta se transparenta; III. Finalmente, la imagen que hoy presenta la organización eclesial en su conjunto, en la medida en que en ella actúa (inmanente) esa estructura básica. También estas tres afirmaciones íntimamente coherentes sobre la constitución de la Iglesia hay que verlas, a su vez, desde los tres elementos estructurales del sacramento: las afirmaciones sobre la organización de la Iglesia tienen su fundamento en su «institución por Cristo», las «ordenanzas en la Iglesia» están, como los signos sacramentales, más sujetos a la evolución de los tiempos, y las «estructuras ontológicas de la Iglesia» muestran algo del fundamento supratemporal de «los efectos de la gracia del sacramento universal que es la Iglesia».

I. El problema de la constitución interna o de la estructura ontológica (ley fundamental) de la Iglesia

La palabra «Iglesia» designa desde el comienzo —según queda expuesto— una realidad que comprende, a la vez, una comunidad doméstica, la comunidad mayor de una ciudad y la Iglesia entera como pueblo de Dios. Ese simple hecho sugiere ya que la composición de dicha Iglesia contiene siempre formas y elementos muy diferentes, de acuerdo con su fundamentación natural (una familia, una comunidad local o todo el pueblo), la idea que tienen de sí mismas esas comunidades naturales y de acuerdo con su respectiva magnitud. No se puede ignorar, sin embargo, que en la misma Iglesia, con independencia del entorno natural, se desarrolla una disposición en la que aparece una estructura ontológica interna, la cual no puede equipararse con ninguna de las formas de asociación conocidas en el mundo. Lo que tampoco está en contradicción con el hecho de que a partir del s. IV, después de Constantino, las iglesias orientales hayan desarrollado más bien una estructura patriarcal-sinodal, mientras que la Iglesia occidental ofrece un ordenamiento papal y episcopal. La simple evolución que ha tenido lugar dentro de la Iglesia desde el concilio Vaticano I al Vaticano II muestra que la estructura ontológica eclesial no puede expresarse de manera plena y definitiva en un

sistema de constitución natural (y por tanto con un pecado de origen y que se encuentra bajo la cruz). Esto se ve con toda claridad en las comprobaciones siguientes:

1. En el evangelio de Cristo, que es propiamente la ley básica de la Iglesia, se señalan determinadas estructuras fundamentales que son indispensables (y visibles en todo aquello que pertenece al ministerio apostólico). Sin embargo, el evangelio no contiene ninguna «ley básica» universal de la Iglesia, que pueda reivindicar el carácter de constitución en sentido jurídico. En líneas generales lo más que puede decirse es que, en virtud de la fundamentación del ordenamiento de la Iglesia desde el Señor transcendente y glorificado, que está presente e inmanente en la Iglesia y en su acción como «cabeza del cuerpo», y en el «Espíritu Santo» como Espíritu de Cristo, subyace en ella un «ordenamiento de arriba abajo», que no es, sin embargo, en el campo humano —de acuerdo con el ejemplo e instrucción del Señor— un ordenamiento de dominio sino de servicio, sin perder por ello su carácter soberano (desde el papa Gregorio I, 580-604, los pontífices romanos se designan ellos mismos como *servus servorum Dei*, conforme a Mt 20,22). Pero mientras que la Iglesia es sobre la tierra el «cuerpo de Cristo», sin el que Cristo, la «cabeza», no quiere existir, se da también un auténtico ordenamiento vital de abajo arriba, ya que Cristo vincula de hecho su acción (aunque no necesariamente) a la acción del cuerpo y de sus miembros.

2. Un motivo de que no encontremos en el evangelio una constitución de la Iglesia puede verse en el hecho de que en nuestra mentalidad natural la constitución representa una realidad jurídica que, con una base probable en la concepción jurista romana, se distingue de un modo formal y profundo de un ordenamiento moral o religioso. Ahora bien, el evangelio ignora esa distinción. «En la Iglesia lo jurídico no se puede distinguir de todo lo que ella es o hace a la manera en que eso es posible en una sociedad profana o en un Estado» (Kl. Mörsdorf). Lo que en la Iglesia puede llamarse legal no se funda precisamente en el exclusivo campo natural-humano, ni se puede separar de lo natural-ético o de lo natural-religioso; su origen y sentido lo tiene en Dios y su revelación, en la naturaleza, en la historia y en Cristo, y por lo mismo sólo se puede comprender en la complejidad de lo

sacramental que la fe capta (cf. C.J. Friedrich, *Die Philosophie des Rechts in historischer Perspektive,* Berlín 1955).

3. En la Iglesia como «pueblo de Dios» según la concepción bíblica entra el «estado de peregrina» (cf. 1Pe 2,11; Heb 11,13; Sal 38,13: peregrinos y extranjeros sobre la tierra). Lo cual comporta que el ordenamiento establecido en una época determinada esté expuesto, o pueda estarlo, al futuro por la acción del Espíritu (Jn 16,13), y que, como ordenamiento de la «Iglesia misionera», esté constantemente abierto a los múltiples ordenamientos humanos de los pueblos a los que ha de llevarse por primera vez el mensaje de Cristo; que, como ordenamiento de la *ecclesia semper reformanda* en un sentido restringido, también pueda desarrollarse en el espíritu ecuménico, sin que por ello tenga que perder la identidad que ya no ha de medirse únicamente con criterios humanos. «La no existencia de una constitución escrita de la Iglesia, realmente cerrada y que se baste a sí misma, es expresión de que no vive de la letra sino del espíritu, que no es ley sino evangelio» (Kl. Mörsdorf).

4. Todas las formas de constitución terrena no sólo han de servir a los hombres como individuos sino también (y en todas las modalidades de dominio absoluto del Estado o del partido de modo muy particular o exclusivo) a la comunidad constituida como un poder político. La Iglesia, por el contrario, no puede entenderse como poder político frente a sus miembros en este mundo, aunque frente a los poderes políticos tenga necesariamente que desarrollar una política eclesial y adoptar posturas políticas. La meta de su existencia y acción es el hombre como persona y como hijo de Dios; por ello en el derecho sacramental eclesiástico aparece un *fuero interno* desconocido en el derecho constitucional mundano y, por ejemplo en el juicio penitencial, el objetivo no es guardar el derecho, sino más bien la colación de la gracia. De ahí que, como veremos, en este sentido los ministerios no se definen por el ejercicio de un ordenamiento jurídico o de poder, sino más bien por el servicio al hombre. Fundamentalmente tienen un carácter personal, porque el reino al que todo tiene que servir en la Iglesia, es el reino de Dios, y Dios no es un poder o un ordenamiento suprapersonal: es el Dios personal y trino. Ciertamente que Dios por ser el creador del mundo y, por

ende, también Señor de sus ordenamientos internos y por haberse hecho Dios-hombre en Cristo Jesús, también el lado terreno y objetivo de tales ordenamientos ha de encontrar una manifestación visible; por eso la Iglesia ha desarrollado el derecho canónico. Lo cual significa, a su vez, que el derecho de la Iglesia tiene un carácter sacramental, como lo tiene ella misma.

5. La problemática, que subyace en estas cuestiones acerca de una posible constitución de la Iglesia, aparece de manera particular en la provisión de una *ley fundamental* para la Iglesia en la línea de la constitución sobre la Iglesia del concilio Vaticano II (propuesta, por primera vez, en el sínodo episcopal de Roma, en el otoño de 1971) y en la discusión acerca de esa obra constituyente (cf. *Kein Grundgesetz der Kirche ohne Zustimmung der Christen* —ninguna ley fundamental de la Iglesia sin el asentimiento de los cristianos—, Maguncia 1971), que en 1976 condujo a una nueva redacción corregida de esa ley fundamental (HerKorr 1978, 623-632). La necesaria ambivalencia de todo lo sacramental (signo visible de algo invisible y garantizado sin embargo en la realización creyente) aparece también aquí adaptada una y otra vez a un derecho ininterrumpido que pretende asegurar así jurídicamente la gracia y que quiere establecer la libre acción del Espíritu de Dios en el ordenamiento estático de la estructura jurídica.

El carácter dinámico, escatológico, pneumático, carismático de la Iglesia, que su constitución del concilio Vaticano II pone explícitamente de relieve, queda un poco olvidado en nombre del derecho y al servicio de una institución firme o se pone por completo al servicio de la misma. Lo cual no quiere decir que el carácter constitucional de la Iglesia —del que ha de ocuparse la teología dogmática— no deba reflejarse también en el libro del derecho canónico o de cualquier otro documento jurídico vinculante *(Ley fundamental).* Una vez más se trata simplemente de que los dos ordenamientos, contenidos y captados en la concepción sacramental (el ordenamiento natural y el sobrenatural) no pueden ponerse en el mismo plano ni tampoco separarse con mentalidad dualista. Para entenderlo así, y más aún para llevarlo a la práctica, todavía se necesitará tiempo y una reflexión intensa sobre el carácter sacramental básico de todo lo de la Iglesia y sobre la nueva concepción ampliada de lo sacramental.

II. Ordenanzas en la Iglesia

Debido al carácter sacramental básico de la Iglesia, las estructuras internas de la misma tienen que manifestarse en unas ordenanzas u ordenamientos, equiparables a las ordenanzas humanas y terrenas, aunque esencialmente diferentes de las mismas. Aquí sólo vamos a referirnos brevemente a las ordenanzas más importantes.

1. Hay que aclarar ante todo lo que significa ordenamiento u ordenanza. En ella entran al menos tres elementos: primero la realidad que se ordena o que ha de ordenarse; después uno o varios principios ordenadores, que se fundan tanto en la realidad como en su objetivo o sentido dentro de un contexto mayor que el hombre capta con su pensamiento; finalmente, una estructura de orden, que se define y realiza mediante la aplicación de los principios ordenadores a la realidad que ha de ordenarse. Se trata aquí de ordenamientos para hombres y para comunidades humanas (cf. supra, p. 33-37: fundamentación de realidades sociológicas), que además de las ordenanzas materiales e ideales han de contemplar y tener en cuenta la libertad personal del hombre (cf. la distinción aristotélica entre σχῆμα, τάξις y θέσις: 188*a*,23s; 1278*b*, 8ss [Bekker]). En su gran meditación sobre la *paz* así define el orden san Agustín: *Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio* = Orden es la disposición de las cosas iguales y dispares, asignando a cada una su lugar *(De civ. Dei* XIX, 13; BAC 171-172, p. 1397; cf. los dos libros *De ordine* del año 386, BAC 10, p. 675ss). Tomás de Aquino subraya: *Sicut ordo rationis rectae est ab homine, sic ordo naturae est a deo* = Como el orden de la recta razón procede del hombre, así el orden de la naturaleza procede de Dios (ST II-II, 1,154, a. 12, ad 1), y que hay tantos órdenes como son los principios ordenadores (ST I, q. 21, a. 3c). Desde la revolución copernicana que I. Kant introdujo en el pensamiento el problema fundamental de todo orden es éste: ¿Quién o qué crea los ordenamientos y cómo se fundamentan? Kant ve la fuerza ordenadora únicamente en «una función de la inteligencia» *(Crítica de la razón pura* B 134s). La teología, como un intento por comprender la revelación cristiana, siempre reflexionará además sobre el problema de una autoridad personal (creadora) por encima del hombre como causa y

fundamento del orden en el mundo material, espiritual y personal.
Y tras estas reflexiones entremos ya en las estructuras ordenadoras más importantes dentro de la Iglesia y su problemática.

2. *Ordenamiento papal y episcopal conciliar.* Poco antes de iniciarse el concilio Vaticano II había expuesto H. Küng, apoyándose al decreto *Haec sancta synodus* de la sesión V del concilio de Constanza (1415), la doctrina de que el concilio general está por encima del papa y que representa una instancia de control superior al mismo papa *(Estructuras* 274-283: atenuadas en la comparación con el concilio Vaticano I, 284). H. Jedin, en su conferencia *Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament?*, replicó que también los decretos conciliares debían interpretarse «históricamente» (p. 37s), por lo que resultaba problemático el carácter vinculante defendido por Küng. También el papa Pío XII había declarado explícitamente como no vinculante la exigencia de la bula *Unam sanctam*, de Bonifacio VIII, reclamando un «poder papal incluso sobre las cosas terrenas». Y aunque la decisión conciliar adquiere carácter obligatorio mediante la confirmación papal (cf. DS 686; 1235; D 349; 657), siempre será determinante la sentencia de la constitución del concilio Vaticano II sobre la revelación: «Es evidente, por tanto, que la sagrada tradición, la sagrada Escritura y el magisterio de la Iglesia... están entrelazados y unidos de tal forma que no tiene consistencia el uno sin los otros, y que todos juntos, cada uno a su modo, bajo la acción del Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas» (DV 10; cf. LThK 10 [1965] 462: M.D. Chénu).

El conciliarismo en su larga historia, desde los canonistas del s. XII (Huguccio, etc.) hasta el concilio Tridentino (cf. LThK 6 [1961] 532-534: H. Jedin - R. Bäumer [dirs.], *Die Entwicklung des Konziliarismus* [WdF 279], Darmstadt 1976), puede tener importancia como exigencia extrema frente a una extremosidad papal como la de Bonifacio VIII, mas no puede eliminar la jerarquía jurisdiccional de la Iglesia (con su fundamento bíblico: cf. más adelante § 11). El concilio Vaticano II puede servir de ejemplo de la coordinación de ambas magnitudes, cuando en las deliberaciones del concilio el papa sólo tenía la voz de un padre conciliar (cf. sus añadidos a la constitución *Dei verbum)*, aunque con su confirmación otorgaba en exclusiva a los decretos su carácter vinculante para la Iglesia.

Acerca de la cuestión del carácter sacramental de ese ordenamiento, habría que señalar que el concilio general de todos los obispos y prelados constituye una efectiva «representación de la Iglesia» (cf. *Senatus populusque Romanus)*, mas no puede ser signo sacramental de la unidad de la Iglesia sin el papa como cabeza y jefe del colegio (y no sólo como *primus inter pares).*

Si el conciliarismo occidental había entendido el concilio como «representación autorizada de la Iglesia», también en la Iglesia rusa la idea del *Sobornost*, que se deja sentir asimismo desde el s. XI y que cuaja sobre todo en la Rusia del s. XIX (A. St. Chomjakov), concibe el concilio general como única representación de la Iglesia, que allí sin embargo se entendía como comunidad de amor en el Espíritu Santo (cf. LThK IX [1964] 841s; E. von Ivanka; J. Ratzinger, PD 166-189).

3. *Jerarquía, consistorio, sínodos y consejos.* El originario sistema jerárquico de la Iglesia, montado sobre el colegio episcopal, del que se va destacando cada vez más, a partir de León I († 430) el Papa de Roma y en Oriente los diferentes patriarcas, encontró con la extensión de la Iglesia nuevas ampliaciones, que no pudieron cambiar el sistema de ordenamiento interno de la Iglesia, pero que —como lo demuestra el desarrollo incluso de la Iglesia romana en el concilio Vaticano II— han de tenerse en consideración, si es que queremos entender el ordenamiento concreto de la Iglesia.

Desde el papa Juan VIII (872-882) se desarrolló el «consistorio) papal, en el que, bajo la presidencia del obispo de Roma, la asamblea del presbiterio de la ciudad colaboraba en sesiones regulares a la deliberación y resolución de las cuestiones importantes. La denominada curia del papa tuvo gran importancia en los s. XII-XVI, siendo después suplantada cada vez más por las congregaciones cardenalicias. Hoy la Iglesia conoce tres formas diferentes de consistorios (secreto, semipúblico y público) con distintos círculos de participantes y con tareas distintas (cf. LThK 6 [1961] 476s).

Las Iglesias reformadas, que no admiten un verdadero sacerdocio por consagración, pero sí diferentes ministerios eclesiales (especialmente la Iglesia reformada de Calvino), desarrollaron desde el comienzo una *constitución sinodal*, que a lo largo del tiempo se entrecruzó con el sistema episcopal y presbiterial (cf. la Iglesia

anglicana) así como con una constitución consistorial (cf. los luteranos alemanes). Lo que a los comienzos se entendió más bien como asamblea de los ministros eclesiásticos reformados se convirtió desde el siglo XIX (especialmente dentro del luteranismo) en una corporación eclesial parlamentaria con participación de los laicos. Desde 1918, con el final del régimen eclesial de soberanía, los sínodos pasaron a ser los órganos eclesiales supremos.

Esa constitución adoptó una forma especial en el *santo sínodo* de la Iglesia rusa desde 1721 hasta 1917 que, presidido por un alto procurador del zar (laico) se trocó de hecho en un órgano de dirección estatal para la Iglesia rusa. Las otras Iglesias orientales introdujeron, al menos desde el s. XII, un sínodo de obispos con funciones legislativas, jurídicas y administrativas en apoyo del patriarca (cf. el consistorio romano). Desde el s. XIX ese *sínodo permanente*, con el patriarca como cabeza y con miembros laicos, se trocó en el órgano directivo de la Iglesia.

El concilio Vaticano II representó para la Iglesia católica el impulso hacia unos desarrollos, que merecen nuestra consideración. Hoy podemos decir en general que las diferentes formas de sínodos y consejos, introducidos al socaire del concilio, no pretenden cambiar la estructura interna de la Iglesia, aunque externamente han aportado a la institución una mayor carga de «democracia». De acuerdo más bien con el cambio que en la sociedad humana ha experimentado el concepto de autoridad y de obediencia a partir del renacimiento, y sobre todo después de la revolución francesa en los tiempos modernos, lo que pretenden es contribuir a posibilitar la «recepción de los ordenamientos y ordenanzas eclesiales con un auténtico sentimiento interno, conforme al principio fundamental de *quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*» (= lo que a todos afecta todos deben tratarlo y aprobarlo, cf. Y. Congar, *La recepción como realidad eclesiológica*, Conc. VIII [1972] 3,57-86, con bibl.). Pese al derecho a discutir que tienen las nuevas instituciones, la autoridad decisoria sigue estando, como hasta ahora, en las respectivas instancias jerárquicas. Y aquí hemos de mencionar sobre todo las siguientes figuras jurídicas:

a) El sínodo episcopal, cuya finalidad es informar y aconsejar al papa y facilitar el intercambio de opiniones entre los obispos de todo el mundo; fue instituido por el motu proprio *Apostolica sollicitudo*, de 15-9-1965; su estatuto lo obtuvo con el decreto de

la Secretaría de Estado papal *Ut generales normae*, de 8-12-1966 (AAS 59 [1967] 91-103), habiéndose reunido por vez primera el 29-9-1967, con asistencia de 200 obispos de toda la Iglesia. Su convocatoria corresponde al papa, ordinariamente cada dos años.

b) Al mismo tiempo, y también para asesoramiento del papa, se instituyó por el motu propio *Catholicam Christi Ecclesiam* de 6-1-1967 un *Consejo de laicos* y una *Comisión de estudios «Justicia y paz»* (AAS 59 [1967] 25-28) para las cuestiones políticas y económicas del mundo de hoy.

c) Mediante el decreto conciliar *Christus Dominus* (CD 38; las normas reguladoras en el motu proprio *Ecclesiae Sanctae* de 6-8-1966; cf. GnkKR 243-249) se han establecido las *Conferencias episcopales*, conocidas ya en Alemania a raíz de la revolución de 1848 y admitidas en el CIC [1917] can. 292 (cf. también el CIC [1983], can. 447ss), habiéndose convertido en un elemento fundamental de la constitución eclesial (colegialidad). Se mantiene no obstante la estructura jerárquica de la Iglesia: las decisiones de las conferencias episcopales sólo alcanzan fuerza de ley en las distintas diócesis mediante la publicación por parte de los competentes pastores superiores.

d) Por el decreto sobre el apostolado de los laicos (AA 26) se organizaban los *Sínodos pastorales diocesanos*, cuyos miembros de todos los estados y profesiones son elegidos, según los países, por sistema democrático en buena medida, y que se preparan su propio catálogo de cuestiones mediante informes escritos de todo el pueblo cristiano. Sin embargo hasta ahora el principio democrático ha encontrado aplicación muy diferente en los distintos países (con un poder problemático en Holanda y llevado a cabo con visión teológica en Austria). La vinculación jurídica de las decisiones va ligada en todas partes a su confirmación por parte de los obispos (cf. J. Neumann, *Strukturprobleme der nachkonziliaren Kirche*, StdZ 89 [1973] 185-201). Desde 1969 en los distintos países se vienen reuniendo esos sínodos pastorales con distinta duración. Holanda ha establecido un consejo pastoral permanente.

e) El decreto episcopal del concilio Vaticano II, de 28-10-1965 (CD 27), estimulaba ya al establecimiento de un *consejo pastoral diocesano* con estas palabras: «Es muy de desear que se establezca en la diócesis un consejo especial de pastoral, presidido por el obispo diocesano *(consilium pastorale)*, en el que tomen parte clérigos, religiosos y seglares especialmente elegidos. El cometido de

este consejo será investigar y justipreciar todo lo tocante a las obras de pastoral y sacar de ello conclusiones prácticas.»

f) El decreto sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes (PO) de 7-12-1965, recomienda al obispo un *consejo sacerdotal (coetus seu senatus sacerdotum)* con estas palabras: Los obispos «escuchen con gusto a los presbíteros, consúltenlos y dialoguen con ellos sobre las necesidades de la tarea pastoral y el bien de la diócesis. Para que ello sea una realidad, téngase, de la manera más adecuada a las condiciones y necesidades actuales, un consejo o senado de sacerdotes representantes del presbiterio, cuya estructura y funciones determinará el derecho, que pueda ayudar eficazmente al obispo con sus consejos, en el gobierno de la diócesis» (PO 7). El antiguo CIC, can 391, llama también *senatus et consilium* del obispo al cabildo catedralicio. La igualdad del nombre —*senatus*— ha provocado cuestiones acerca de la distribución de cometidos de ambas entidades, correspondiendo la primacía al cabildo catedralicio con sus «miembros estables» como colaboradores del obispo *.

g) Finalmente, los textos conciliares contienen numerosas referencias a los *consejos parroquiales.* He aquí lo que dice el decreto sobre el apostolado seglar, de 18-11-1965: «En las diócesis, en cuanto sea posible, deben existir consejos *(consilia)* que ayuden la obra apostólica de la Iglesia, ya en el campo de la evangelización y de la santificación, ya en el campo caritativo, social, etcétera, cooperando convenientemente los clérigos y los religiosos con los seglares. Estos consejos podrán servir para la mutua coordinación de las varias asociaciones y empresas seglares, salvo la índole propia y la autonomía de cada una. Estos consejos, si es posible, han de establecerse también en el ámbito parroquial o interparroquial, interdiocesano y en el orden nacional o internacional» (AA 26). Dichos consejos parroquiales están presididos por un seglar; pero una vez más sus conclusiones sólo tienen fuerza jurídica mediante su promulgación por parte del párroco. Acerca de la importancia de los laicos en esos consejos dice exactamente la constitución LG: «Los sagrados pastores, por su parte, reconozcan y promuevan la dignidad y la responsabilidad de los laicos en la Iglesia; hagan uso gustosamente de sus prudentes

* De acuerdo con el CIC [1983], can. 391, lo que era consejo y senado ha quedado reducido a un colegio encargado del culto catedralicio. En el CIC (1983), can. 495, corresponde al consejo presbiteral ser el senado del obispo con la misión de ayudarle en el gobierno de la diócesis.

consejos, encárguenles con confianza tareas de servicio de la Iglesia...» (37). El decreto sobre el apostolado de los seglares dice a este respecto: «De la recepción de estos carismas, incluso de los más sencillos, procede a cada uno de los creyentes el derecho y la obligación de ejercitarlos para bien de los hombres y edificación de la Iglesia... y al mismo tiempo en unión con sus hermanos en Cristo, sobre todo con sus pastores, a quienes pertenece el juzgar su genuina naturaleza y su debida aplicación, no por cierto para que apaguen el Espíritu, sino con el fin de que todo lo prueben y retengan lo que es bueno (cf. 1Tes 5,12.19.21)» (AA 3). Desde 1968 en cada una de las diócesis y por mandato de los obispos se establecieron las normas y ordenanzas para tales consejos parroquiales procediendo a la institución de los mismos. En su balance sobre «el trabajo de los consejos de seglares» (IKZ 8 [1979] 129-141) en parroquias, regiones, diócesis o consejos interdiocesanos, W. Bayerlein alude a las dificultades que se dan en la práctica y que derivan de las cuestiones relativas a la presidencia, la representación de los distintos estados, la división del trabajo y la recta comprensión del poder y del servicio (cf. GnkKR 333-337).

III. La organización de la Iglesia: jerarquía y democracia

Lo dicho en el parágrafo anterior acerca de las «ordenanzas» hace que resulten transparentes las ocultas estructuras básicas de la Iglesia, a las que nos hemos referido en el apartado I de este § 9. El tema de la organización pretende hacer visible el ordenamiento concreto de la Iglesia histórica. El problema fundamental que aquí aflora puede compendiarse en las fórmulas «jerarquía» (1) y «democracia» (2), «jerarquía y subsidiaridad» (3), «autoridad y obediencia» (4).

1. *Jerarquía*

a) El ordenamiento básico de la Iglesia se califica de «jerárquico». Ya el concilio Tridentino intitulaba *ecclesiastica hierarchia* el tratado sobre la consagración sacerdotal (DS 1767; D 960), el *ordo hierarchicus,* y el capítulo III de la constitución LG lleva el epígrafe: *De constitutione hierarchica ecclesiae.* La palabra «je-

rarquía» aparece por vez primera en el Ps.-Dionisio Areopagita, el autor desconocido de las obras *De caelesti hierarchia* y *De ecclesiastica hierarchia* (PG 3), publicadas y controvertidas en 533, en un diálogo religioso celebrado en Constantinopla (Hefele II, 748). Resulta difícil decidir hasta qué punto han contribuido tanto el pensamiento neoplatónico (Proclo: cf. Stiglmayr, Koch) como el pensamiento gnóstico (cf. H. Ball) a la creación del término; aun sabiendo que ambas maneras de pensar desempeñaron un papel en la teología monástica de la época, contra la que se alza el autor de ambos escritos. Lo que nos consta es que la palabra «jerarquía» = «dominio sagrado» no era habitual antes del Ps.-Dionisio, y que gracias a él se convirtió en un importante término teológico. A través de la versión que hizo J. Scoto Eriúgena († 877), y gracias a su obra capital *De divisione naturae* (866) que deriva del mismo pensamiento, la palabra entró en la teología occidental. Los Victorinos citan ya la obra en cuestión (cf Ricardo de S. Víctor: PL 196,340) y los grandes escolásticos, Alberto Magno y Tomás de Aquino, le dedican amplios comentarios.

b) Es interesante que ya en la alta escolástica aflore un problema, que M. Kaiser en su estudio *Hierarchie nach dem Verständnis des CIC und des 2. Vatikanischen Konzils* (1969) formula diciendo «que una comunidad jerárquica no es equivalente a subordinación al papa, sino que significa una vinculación, jurídicamente fijada, con la Iglesia universal, la cual está representada en las numerosas iglesias episcopales» (p. 119). Frente a las tres definiciones que da el Ps.-Dionisio para la jerarquía de los ángeles, Buenaventura da esta *definitio magistralis: Hierarchia est rerum sacrarum et rationabilium ordinata potestas* (autoridad ordenada), *in subditis debitum retinens principatum» (Sent.* II, 9, praenot. 3: Edit. minor 235). Que lo que interesa en toda ordenación es la unidad interna lo indica de paso al escribir: *Et quemadmodum in hominibus sunt gradus et ordines et quoad naturalia et quoad officia commissa sive dignitates et quoad gratuita, salva tamen unitate speciei* (ibid. a un. q. 1c: ibid. 241: jerarquía significa una autoridad ordenada de las cosas sagradas y racionales, que mantiene la necesaria potestad frente a los súbditos... Así como entre los hombres existen grados y órdenes respecto de sus relaciones naturales como respecto a las obligaciones que se les imponen, la dignidad del estado y las prerrogativas de gracia, aunque

manteniendo la unidad de la especie [humana o de ministerio]...).

Tomás de Aquino reproduce la definición del Ps.-Dionisio (*De cael. hier.*, c. 3, § 1: PG 3,163s) con otras palabras: *Hierarchia dicitur quasi sacer principatus* y sigue explicando: *In definitione hierarchiae ponitur ordo in quo exprimitur gradus potestatis (Sent.* II, d. 9, q. 1, a. 1, c). Y más tarde (ad 3) subraya que en dicha definición *ordo* equivale a *ordinatio*, «*secundum quod nominat relationem, quae est inter diversos gradus*». Esta concepción tomista de la jerarquía ha sido, sin duda, el motivo de que en el pensamiento católico, orientado por el Aquinatense, haya prevalecido hasta los tiempos más recientes la idea de orden (mando y subordinación) en el concepto de jerarquía: *In nomine autem principatus duo intelliguntur scilicet ipse princeps et multitudo ordinata sub principe* (ST I, q. 108, a. 1, c: Por jerarquía se entiende una especie de potestad sagrada... A partir de la definición jerarquía significa un orden, en el que se expresa un determinado grado de poder... Con la palabra *principatus* se indican dos cosas: el mismo príncipe y una multitud que le está sometida...)

c) Más correcta y más congruente con el pensamiento antiguo y con la sagrada Escritura es la postura de Buenaventura y la exposición de Kaiser. Según J. Colson («Cat. had.» V [1962] 715-721), la realidad latente en el concepto de jerarquía queda fijada por el ministerio litúrgico del sacerdote (cf. Rom 12,1; 15,16; Ap. 5,10) que, pese a todas las diferencias externas, constituye una realidad ordenada desde Dios y para Dios. Con ello, la jerarquía se caracteriza como una participación en la consagración y cometido del jerarca, del pontífice supremo, que ha recibido esa potestad de Dios y que debe usarla para gloria de Dios y salvación de los hombres. A este contexto aluden todos los escolásticos, siguiendo al Ps.-Dionisio, que define: «Jerarquía es un orden, conocimiento y actividad sagrados; en la medida de lo posible quiere conducir a la semejanza con la divinidad y, conforme con las iluminaciones que Dios le otorga, elevar hasta la imitación de Dios, según su capacidad *(secundum modum recipientis)*» *(Cael. hier.*, c. 3, § 1). Por ello se podría decir que la jerarquía es la institución que abarca la totalidad de los medios de salvación propiamente dichos, en la cual empieza por alcanzar la perfección el jerarca divino y tendrá parte en lo santísimo, que pertenece a su ministerio..., y la meta es conducir a todos los hombres a la divi-

nización mediante su ministerio en el que otros participan *(Eccl. hier*, c. 1, § 3).

Lo que aquí se ve, en una concepción neoplatónica de lo sacro, como una potencia transformadora, puede también entenderse en una visión cristiana: jerarquía es el único ministerio organizado, que en la Iglesia, según el principio estructural de la unidad de cuerpo y cabeza, sirve a la representación del Señor invisible en la Iglesia; concretamente, en sentido objetivo, los bienes (evangelio, sacramentos, ministerios) de ese ministerio organizado y en sentido «personal» la totalidad de los portadores de esa autoridad sagrada (cf. Kl. Mörsdorf, S.U. II, 6). Esto lo expresa asimismo la fórmula actual de la consagración del sacerdote, como veremos después (§ 11).

d) A través de esta definición se comprende lo que ha explicado sobre todo el concilio Vaticano II o aquello de lo que nos ha hecho cobrar nueva conciencia: la distinción entre la *hierarchia ordinis* (conferida por la consagración e indeleble), cuyos portadores son el obispo, el sacerdote y el diácono, y la *hierarchia iurisdictionis* (conferida a través de una misión, y en el papa por la elección y por principio revocable), cuyos portadores son el papa y el obispo con los ordenamientos que les están directamente sometidos. El concilio Vaticano II señala al respecto tres elementos, que abren ambos ordenamientos el uno al otro de una forma que no ha sido suficientemente tomada en consideración desde el desarrollo del derecho canónico occidental en la em.

1) Por lo que se refiere a la potestad de jurisdicción de los obispos el concilio Vaticano II ha declarado de modo explícito: «Esta potestad que personalmente poseen en nombre de Cristo, es propia, ordinaria e inmediata, aunque el ejercicio de la misma, en último término, sea regulado por la autoridad suprema (el papa) y aunque, con miras a la utilidad de la Iglesia o de los fieles, pueda quedar circunscrita dentro de ciertos límites» (LG 27).

2) La doctrina, tradicional desde la em pero sobre todo desde el concilio Vaticano I, sobre la consagración como fundamentación única de la potestad de orden *(potestas ordinis)* de los obispos, se ha visto esencialmente completada con la declaración conciliar: dado que las tareas del obispo «por su naturaleza no pueden ejercitarse sino en comunión jerárquica *(hierarchica communione)* con la cabeza y miembros del colegio» (ibid. 21,2), sigue también que «uno es constituido miembro del cuerpo episcopal *(corporis episcopalis)* en virtud de la consagración sacramental y de la comunión jerárquica con la cabeza y miembros del colegio» (ibid. 22,1). Si en relación con esto se vuelve a destacar explícitamente que «el orden de los obispos, que sucede en el magisterio y en el régimen pastoral al colegio apostólico, y en quien perdura continuamente el cuerpo apostólico *(corpus apostolicum)*, junto con su cabeza, el romano pontífice, y nunca sin esa cabeza, es también sujeto de la suprema y plena potestad sobre la universal Iglesia», todo ello ha de entenderse ciertamente en el sentido de que la unidad de la Iglesia se muestra y queda garantizada sacramentalmente, no sólo a través del colegio de los obispos sino también por la comunión con el sucesor de Pedro (fuera del caso de sede vacante: elección del papa por el colegio cardenalicio).

3) La novedad de esta concepción del ministerio jerárquico en la Iglesia se advierte también con claridad especial, cuando el concilio Vaticano II trata explícitamente de la participación de los seglares, como cristianos bautizados, en los tres ministerios de Jesucristo (cf. LG 34-36), para hablar después de los pastores consagrados *(sacri pastores)* como portadores únicos de la jerarquía a diferencia de los laicos (ibid. 37). Aunque se destaca una y otra vez que los seglares deben desplegar y aportar su experiencia y propia iniciativa para el bien de la Iglesia, más aún «que el derecho y la obligación de ejercer el apostolado es común a todos los fieles, sean clérigos o seglares» (AA 25), se mantiene la diferencia en todo vigor; cosa que las Iglesias reformadas habían puesto en tela de juicio cuando no eliminado sin más. Dicha diferencia se establece en virtud del ministerio apostólico instituido por Cristo y en virtud del peculiar tipo de misión al servicio de la Iglesia que aparece inequívocamente en los Hechos de los apóstoles y en las cartas pastorales mediante el signo sacramental de la imposición de manos (cf. CTD VII. p. 376-381); es la *distinción entre ministros consagrados* (clero) *y los fieles bautizados* (seglares). Motivos de todo tipo, unos justificados y otros falsos han contribuido a que esa mutua relación de clero y laicos dentro de la Iglesia se haya expuesto e interpretado de manera muy distinta en las diferentes épocas.

La actividad misionera de la Iglesia, por ejemplo, en el paso de la antigüedad al mundo de las invasiones germánicas, condujo dentro del sistema feudal, con sus diferencias de cultura, posesio-

nes y estados, al clericalismo medieval, que explicó teológicamente cada vez más y hasta con frecuencia abusó de la diferencia entre clero y laicos en el sentido de una diferencia mundana de estados. Tal abuso puede haber sido también uno de los motivos del equívoco de la reforma, nacida del renacimiento y del humanismo, así como de su decisión de eliminar dicha diferencia. Asimismo la deficiente interpretación de esta diferencia, favorecida por la mentalidad neoplatónica del Ps.-Dionisio Areopagita, en el plano de una ontología supranaturalista (lo sacro) puede haber fomentado el abuso medieval de la distinción. Sin embargo, todos estos hechos de la historia profana no pueden eliminar la diferencia instituida como vinculante para la Iglesia por la elección, envío y misión del propio Cristo así como por la formación durante su vida del colegio apostólico, y que se manifiesta en el plano dogmático y canónico justamente a través de la distinción entre jerarquía (clero en sentido restringido) y laicos.

Que esto no suponga ninguna contradicción con la doctrina bíblica del sacerdocio bautismal de todos los cristianos en el sentido de 1Pe 2,9 (cf. Ap 5,10; 1,6; Éx 19,6), es algo que ya ha quedado expuesto al tratar del sacramento del bautismo (cf. CTD VII, p. 62-71). El concilio Vaticano II ha procurado evitar la falsa inteligencia de esa distinción en el sentido de una «diferencia en poder y derecho», subrayando, con insistencia y vigor, la doctrina bíblica y del cristianismo primero sobre el «carácter de servicio» del ministerio de la Iglesia *(munus et ministerium,* y no *officium et potestas,* según dice el CIC); volveremos sobre ello en § 10. Con toda claridad y penetración se exponen tanto la diferencia como la mutua colaboración de clero y seglares en la común tarea de apostolado, en el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia: «Observando, pues, las funciones y responsabilidades propias de los pastores y de los seglares (en el campo misional), rinda toda la Iglesia joven un testimonio vivo y firme de Cristo, a fin de hacerse signo de la salvación, que nos llegó con Cristo» (AG 21), cf. M. Kehl, *Kirche als Institution,* Francfort 1976. Desde esta perspectiva hay que enfocar también el problema que hoy se plantea con la llamada a una democratización de la Iglesia.

2. *Iglesia y democracia*

a) La conocida división de los sistemas políticos que hace Aristóteles, y según la cual hay tres sistemas buenos, que son monarquía, aristocracia y *politeia* (= Estado constitucional) con sus correspondientes deformaciones, tiranía, oligarquía y democracia, aunque subrayando explícitamente que la más soportable de estas tres deformaciones es la democracia *(Pol.* III, c. 7; IV, c. 2: *1279a);* y encuentra la fundamentación interna en la idea de que un buen sistema ha de fundarse en realidades transcendentes, como Dios, las ideas y los valores. Cuando los hombres deciden por capricho, el sistema resultante no puede ir bien. Una genuina democracia con igual derecho al voto de todos y cada uno parece ser ciertamente dentro de una pluralidad de partidos el mal menor; pero no deja de ser un mal, ya que el último criterio no lo constituyen la verdad y la virtud.

Lo verdaderamente importante es que ningún sistema de constitución terrena se puede aplicar directamente a la Iglesia, ni siquiera tratándose de los que Aristóteles califica de buenos. Y la razón está en el hecho de que todos esos sistemas terrenales sólo son idóneos para unos estados terrenales también, los cuales: *1)* han de cuidar y administrar unos valores y bienes terrenales; *2)* han de aplicar a tales cometidos unos principios y ordenamientos que primordialmente en la reflexión humana sobre experiencias terrenas, y *3)* han de ver su meta última en el *bonum commune,* al que están subordinados el individuo, su derecho y su bienestar; *4)* lo cual conduce a que también el Estado o la formación comunitaria como tal sean de manera particular la meta misma de la solicitud por mantenerlos, desarrollarlos y darles seguridad.

Frente a todo ello hay que decir respecto de la Iglesia: *1)* que en su conjunto no es una realidad soberana (como el Estado, cualquiera que sea su constitución), sino que vive de lo que ha recibido y recibe continuamente de Dios en Cristo; *2)* que su primera y exclusiva tarea es la de estar al servicio de cada hombre como hijo de Dios que es, y conducir a esos hombres hasta Dios, al que pertenecen todo servicio y toda adoración y toda entrega de los hombres; *3)* que los principios de su servicio y de su soberanía *(Deo servire regnare est:* W. Beinert, en *Gottesherrschaft - Weltherrschaft,* Ratisbona 1980, 53-66) ha de recibirlos de Cristo y de

la entera revelación de Dios, y que tales principios, aun respondiendo a la realidad más íntima de la naturaleza humana, contradicen una y otra vez al deseo efectivo del corrompido corazón humano; *4)* que en su manifestación interna nunca puede ser meta de sí misma, aunque como cuerpo de Cristo, del que Cristo siempre forma parte como cabeza, constituye por sí misma una realidad propia por voluntad de Cristo y ha de cuidarse como signo y espacio de la salvación obtenida y otorgada por Cristo en este mundo (cf. Y. Congar, *Die historische Entwicklung der Autorität in der Kirche*, en J.M. Todd [dir.], *Probleme der Autorität*, Düsseldorf 1967, p. 145-185).

b) Esta peculiaridad de la Iglesia se nos aparece de forma nueva y diferenciada, cuando comparamos su sistema con el sistema de una democracia. *Democracia* es una palabra, que no sólo expresa un concepto de convivencia y cooperación humana dentro de un sistema político o social con efectos también económicos, sino que con mayor frecuencia aún es la consigna de ruptura con un sistema político y social ya existente (cf. StL II [Friburgo de Brisgovia 1958] 560-594: H. Peters). Sin embargo, aun para una democracia, que a nosotros se nos antoja hoy como sumamente valiosa por la transparencia de sus relaciones de poder y de derecho, vale lo siguiente: *1)* el poder soberano que ejerce ese sistema estatal, deriva del pueblo que lo controla y garantiza, aunque ocurra de ordinario por medio de una representación popular elegida (y revocable) por un cierto tiempo; *2)* la libertad de cada uno de los ciudadanos y la igualdad de todos ante la ley están garantizadas sobre todo por la práctica de las elecciones generales, libres y secretas; *3)* pese al principio de la mayoría en las elecciones, ha de quedar salvaguardada jurídicamente la protección, al menos, de las minorías cualificadas; *4)* finalmente (y esto constituye la auténtica problemática de toda democracia), en este mundo la «libertad e igualdad» de los individuos en el conjunto de la sociedad, del pueblo y del Estado sólo se mantienen de modo duradero, cuando el espíritu de fraternidad (cf. el lema de la revolución francesa) posibilita y, más aún, garantiza las cuatro exigencias éticas y absolutas de altruismo, honradez, amor al prójimo y sentido comunitario.

Frente a todo ello hay que decir respecto de la Iglesia que: *1)* El fundamento y garantía del poder y del derecho en la Iglesia es la imagen de Dios, Creador y Señor, que nos proporciona la revelación, y Jesucristo, el Redentor de su Iglesia, con la acción del Espíritu divino de la misma. Cierto que en esa ley, que la revelación nos proporciona aquí, se contienen también los ordenamientos básicos de la vida y convivencia humanas, pero no como ordenanzas del hombre, sino como ordenamientos creacionales que preceden al hombre y se le imponen; el hombre tiene que aferrarlos de continuo por la fe y cumplirlos con obediencia creyente. Sólo así podrá desarrollarse espiritual y existencialmente, dejándose informar por ellos y acomodándose a los mismos.

2) La libertad del individuo como de la comunidad es, por tanto, la libertad en el ordenamiento divino, una libertad que para el hombre en su desorden natural, debido al pecado de origen, representa una gracia, un don de Cristo y de su evangelio (cf. Jn 8,32.36: «la verdad os hará libres... el Hijo os hace libres»). De ese modo la libertad cristiana está siempre en oposición a toda forma de dominio y capricho humanos.

3) Asimismo la libertad de todos los hombres ante Dios no es un derecho a las mismas exigencias, que igualan a los hombres entre sí, sino más bien la expresión de que todos viven de la gracia divina; pero Dios otorga sus dones conforme a su libre querer (cf. Mt 20,15: la parábola de la diferente recompensa), que es amor y que sólo encuentra limitaciones en la libertad del hombre que lo recibe. Sin duda que, frente a la culpa que nosotros reconocemos y confesamos, Dios es siempre mayor (cf. 1Jn 3,20).

4) La fraternidad bien entendida no es prerrogativa de una democracia, sino más bien la expresión más íntima de la *humanitas;* constituye un fundamento real de la Iglesia y de su constitución, y siempre que se reclama «mayor democracia en la Iglesia» lo que ha de buscarse es un mayor acceso a la realización de ese ideal (cf. *Fraternité* en DSAM V [1964] 1141-1167: J. Ratzinger).

c) En sus reflexiones sobre la *Democracia en la Iglesia,* J. Ratzinger se refiere a cuatro elementos y exigencias, que el concilio Vaticano II ha destacado de manera singular en su concepción de la Iglesia, y que pueden y quieren servir al deseo rectamente entendido de «mayor democracia en la Iglesia»:

1) Aquí hay que mencionar, ante todo, la *delimitación radial del ministerio espiritual,* que toma en serio el carácter sacramen-

tal del ministerio de la Iglesia y por ello subordina los intereses y necesidades mundanos a la solicitud por el reino de Dios y su justicia en este mundo. Ello puede y debe llevar a la recta cooperación de los diferentes grupos de intereses al servicio de la única meta de la Iglesia, y superar así los partidismos y polarizaciones dentro de la Iglesia misma.

2) Lo segundo es la recta *comprensión comunitaria,* que Ratzinger define como el «carácter de sujeto de las comunidades»: la comunidad no es la suma de los miembros que la componen, sino una comunión de vida en el respeto y paciencia mutuos y, más aún, el interés de unos por otros como reglas del juego de la comunidad y que se admiten y practican como principios de una fraternidad cristiana. Esto debe mostrarse sobre todo en la provisión de los ministerios que ha de tener en cuenta tanto la estructura fundamental jerárquica como las reglas de juego de una comunidad fraterna. La historia de la Iglesia ofrece buenos y malos ejemplos al respecto. La simple elección por la comunidad introduciría en la Iglesia un falso concepto de democracia. La provisión desde arriba, sin tener en cuenta a la comunidad, desconoce la estructura comunitaria de la Iglesia en su conjunto. Sólo cuando aliente la recta inteligencia de la Iglesia en la comunidad parroquial lo mismo que en la diócesis y en la Iglesia universal como comunidad de Cristo, se logrará en cada caso la mejor forma posible de provisión de cargos. Para ello será necesaria siempre, y muy especialmente hoy —cuando la Iglesia se encuentra enfrentada a la estructura feudal, heredada de la em, y la moderna estructura social libre de los tiempos modernos— la formación de una nueva conciencia tanto en la cima como en la base y será preciso reconocer y llevar a cabo las reformas que nuestro tiempo reclama de nosotros y de nuestra Iglesia (cf. Conc. 8 [1972] 1, 305-446: *Reforma en la Iglesia,* 3, 18-30: elección, consenso y recepción en la Iglesia).

3) El tercer camino de la Iglesia en la sociedad de los nuevos tiempos lo ha señalado y descrito el concilio mediante el repetido principio de la *colegialidad.* Mas, como este concepto de la Iglesia primitiva parecía correr el peligro de deformarse por el concepto democrático de nuestra época, la Nota explicativa sobre la constitución de la Iglesia explica: «El término *colegio* no se entiende en un sentido *estrictamente jurídico,* es decir, de una asamblea de iguales que confiera su propio poder a quien los preside,

sino de una asamblea estable, cuya estructura y autoridad deben deducirse de la revelación.» Pese a lo cual, la colegialidad aparece como un principio básico de la Iglesia, al que se han referido explícitamente no sólo la constitución LG sino también el papa Pablo VI, al proclamarla al finalizar el *tercer período de sesiones* del concilio. El sentido bíblico de esta nueva comprensión de la estructura eclesial aparece en la palabra «colaboración» *(collaboratio:* 15 veces en el NT), que como ninguna otra prevalece en los diversos textos conciliares. Se reclama, por ejemplo, una *fraterna collaboratio fidelium* (GS 21), una *parochialis et interparochialis, diocesana et interdiocesana, nationalis et internationalis collaboratio* (AA 10), una colaboración litúrgica, misionera, económica, social y política, y sobre todo una colaboración de los fieles, de los sacerdotes y de los obispos entre sí y con todos, a la vez que una colaboración de abajo arriba y de arriba abajo. Incluso se reclama la colaboración de los no cristianos y de los ateos, cuando resulta útil y necesaria al evangelio y a la salvación de los hombres. Cierto que de la idea a la realidad el camino es largo, como puede demostrarlo la experiencia contraria con la difusión de ideas e ideologías falsas.

4) Como cuarta vía hay que mencionar la *voz del pueblo* como instancia de la Iglesia. La constitución LG habla de los carismas y «del sentimiento sobrenatural de la fe de todo el pueblo cristiano» (12), y Ratzinger señala cómo en las grandes disputas doctrinales la Iglesia, frente a los poderosos y sabios, se ha reclamado a la fe del pueblo, siguiendo la palabra del Apóstol: «Lo que para el mundo es necio, lo escogió Dios para avergonzar a los sabios; y lo que para el mundo es débil, lo escogió Dios para avergonzar a lo fuerte; y lo plebeyo del mundo y lo despreciable, lo que no cuenta, Dios lo escogió para destruir lo que cuenta» (1Cor 1,27s). Esta vía es de capital importancia para la fundamentación y puesta en práctica de la reforma litúrgica en la Iglesia (cf. J. Baumgartner [dir.], *Wiederentdeckung der Volksreligiosität,* Ratisbona 1979; Exeler-Mette, *Theologie des Volkes,* 1979).

5) Como fundamento y camino para una «mayor democracia en la Iglesia» habría que añadir lo que Y. Congar ha desarrollado en su reflexión sobre *La recepción como realidad eclesiológica* (Conc. 8 [1972] 3, 57-86) y a lo que ya nos hemos referido anteriormente. La meta de la predicación cristiana sólo se logrará cuando la verdad de fe y el orden de Dios los reciba el hom-

bre con obediencia muda. El evangelio reclama una acogida libre por parte del hombre y su entrega amorosa a Dios. La vía hacia dicha «recepción», la única que hace posibles la colegialidad y la colaboración en todos los campos, hay que buscarla en la «traducción» o transposición del mensaje de Cristo desde su tiempo histórico a nuestro presente; en el esclarecimiento del sentido salvador de ese mensaje a los hombres de todos los tiempos, en la penetración en la realidad revelada de que Dios es amor. Es en esos esfuerzos de pedagogía pastoral en los que siempre, y también hoy, se fundamenta lo que cada uno puede vivir como una «mayor democracia en la Iglesia».

6) Un camino por el que desde el comienzo la Iglesia hizo que cada miembro adquiriese conciencia de la fraternidad como un principio básico social, y por el que hoy sigue intentando que se haga consciente de un especial tipo de democracia, es la *liturgia*, sobre todo la que rodea la celebración eucarística. La reforma profunda, que ha experimentado precisamente esta parte de la vida eclesial (gracias sobre todo a la introducción de las lenguas vernáculas) pretende también servir a esa vivencia de la fraternidad en la comunidad cristiana. La evolución puede demostrar ciertamente cómo hasta en lo más alto puede darse el peligro de un «aplanamiento democrático», que en el marco terreno otorga tanta *libertad* como para poner en peligro la unidad de lo grande y completo por obra del capricho, y otorga tanta *igualdad* entre todos como para que la organización en la singularidad de la hondura del corazón humano y en la grandeza de la realidad divina ya no pueda ser ni lo bastante eficaz ni pueda vivirse de forma satisfactoria mediante la nivelación.

7) Un último camino, que la Iglesia ha recorrido asimismo desde el comienzo y a lo largo de todas las épocas, aunque a veces con medios inadecuados, es el camino de la fraternidad en la *ayuda social* (cf. la historia de Caritas en la Iglesia). En su último documento, tan rico de contenido, que es la constitución pastoral sobre *La Iglesia en el mundo actual*, el concilio Vaticano II ha tratado ampliamente el problema. Enormes rémoras de una época feudal representan todavía hoy en muchos países (Sudamérica) graves estorbos en ese camino. El principio igualitario materialista del marxismo no puede significar aquí una solución, como lo demuestran los resultados de ese sistema en los distintos países. Sin embargo, no se puede ignorar que ni siquiera el amor personal de

unos a otros, tan acentuado en el pensamiento cristiano, puede resolver los grandes problemas sociales y económicos, si no se enmarca en un sistema socioeconómico definido por la justicia reclamada, en cada caso, por el asunto. Ciertamente que el hombre como persona es lo más elevado; pero ese hombre como miembro de unas comunidades también está sostenido y determinado en su libertad y poder personales por los bienes y valores justamente de esas sociedades de este mundo. La doctrina social cristiana ha procurado desarrollar esas ideas, al menos desde el siglo XIX (cf. Nell-Breuning, *Einzelmensch und Gesellschaft*, Heidelberg 1950; id., *Wie sozial ist die Kirche?*, Munich 1972).

Teilhard de Chardin ve en su pensamiento evolutivo la posibilidad de una irrupción de la idea democrática en el entramado de los diferentes esfuerzos contrapuestos hasta formar «un único sistema planetario coherente», en el que hay que esperar libertad mediante «transhumanización», igualdad mediante una «vida coextensiva con la humanidad» y fraternidad, puesto que «todos juntos representamos *el frente extremo*, la punta de una onda evolutiva todavía en pleno curso». Aunque ¿no será ésta una concepción demasiado biológica dentro del marco de la libertad humana? *(El porvenir del hombre*, Taurus, Madrid 1962, 291-298).

Si nos preguntamos, para terminar, qué tienen que ver tales afirmaciones con la naturaleza sacramental de la Iglesia, debemos decir que las delimitaciones entre persona y comunidad, entre comunidad e Iglesia universal, entre orden natural y sobrenatural, entre esfuerzo personal y gracia, que en todo caso han de sostener la respuesta a los problemas aquí planteados, tienen su fundamento último en el ser sacramental de la Iglesia. Al mismo tiempo mediante esa visión esencial de la Iglesia se esclarece y hace posible la tensión, tan importante para toda convivencia humana, entre ordenamiento amoroso personal, ordenamiento sociocultural de la comunidad y ordenamiento político del derecho y del poder (cf. G. May, *Demokratisierung der Kirche*, Viena 1971).

3. *Jerarquía y subsidiaridad*

StL VII (Friburgo de Brisgovia [1962] 826-853: *Subsidiarität:* O. Nell-Breuning); E. Link, *Das Subsidiaritätsprinzip, Sein Wesen und seine Bedeutung für die Sozialethik*, Friburgo de Brisgovia 1955; W. Bertrams, *De principio subsidiaritatis in iure canonico*, en «Periodica de re morali, can.

lit.», Roma 1957; fsc. I, p. 3ss; G. Wildmann, *Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft*, Viena 1961; R. Metz, *La subsidiarité, principe régulateur des tensions dans l'Église*, RDC 22 (1972) 155-176; id., *De principio subsidiaritatis in iure canonico, Acta Conv. Internat. Can. Mai 1968*, Roma 1970, 297-306.

G. Gundlach († 1963) desarrolló la teoría del principio de subsidiaridad y el papa Pío XI la introdujo en su encíclica social *Quadragesimo anno* (BAC 178, p. 732), de 1931, al lado del principio de solidaridad, declarándola obligatoria dentro de la doctrina social católica.

Viene a decir que en el campo social las unidades sociales o estatales mayores y más altas sólo pueden intervenir ayudando y asumir las funciones de las unidades menores y más bajas, cuando las fuerzas de éstas no son suficientes para alcanzar sus objetivos sociales y humanos. La Iglesia se ha apoyado desde entonces en ese principio para rechazar las intervenciones estatales cada vez más amplias en la sociedad cristiana, principalmente en la vida de la familia y en los campos de la educación y formación, aunque también para hacer patentes la importancia y los límites del trabajo asociado en la Iglesia. La *Quadragesimo anno* dice explícitamente a este propósito: «... así también es injusto, y al mismo tiempo de grave perjuicio y perturbación para el recto orden social, confiar a una sociedad mayor y más elevada lo que comunidades menores e inferiores pueden hacer y procurar. Toda acción de la sociedad debe, por su naturaleza, prestar auxilio a los miembros del cuerpo social, mas nunca absorberlos y destruirlos» (79).

Si se quiere aplicar este principio sociofilosófico del ordenamiento en el conjunto popular —que las dos organizaciones comunitarias, Estado e Iglesia, deben procurar y cuidar cada una a su manera— exclusivamente al entramado interno de la misma Iglesia, como hoy se exige muchas veces, es necesario hacer algunas observaciones que en general pueden esclarecer el sentido y los límites de ese principio, que incluso es preciso repensar de nuevo seriamente dentro del ordenamiento social, general y público en cada caso concreto (seguro de rentas, ayuda social, equiparación de cargas familiares, previsión social, etc.).

a) En el campo social y público, tanto del Estado como de la Iglesia, se trata primordialmente de la distribución del bien común y de procurarlo a las comunidades particulares y a los individuos como miembros de la sociedad mayor. Las más de las veces en todo ello se entrecruzan de tal modo los puntos de vista materiales, éticos y personales que los poderes económicos e institucionales representan los primeros y auténticos factores en la implantación del principio de subsidiaridad. Por el contrario, en el campo específico intraeclesial la meta y sentido de esa acción es el «reino de Dios» (Lc 12,31: «Buscad primero el reino de Dios...»; cf. 12,22-34; Sab 7), que ciertamente está en este mundo, aunque no es del mundo (Jn 18,36), que obedece a las leyes del sermón de la montaña, contrarias al espíritu de este mundo (Mt 13) y que, aun reclamando el empeño de todas las fuerzas éticas (Mt 11,12) es ante todo y por esencia pura gracia, que es preciso pedir (Mt 6,10; Ap 22,17) y que, a diferencia del orden público y social, no se apoya en las instituciones sociales ni en el ordenamiento económico, sino ante todo y sobre todo en la entrega libre, amorosa y sacrificada de la persona (del individuo).

b) El bien común y el consiguiente bienestar común se fundan primordialmente en los bienes de esta tierra existentes en cada caso y en las disposiciones y formas de comportamiento naturales de los hombres en este mundo; son la tarea y el resultado de una recta constitución de las diversas comunidades y de una recta distribución de los derechos y obligaciones del individuo y de las sociedades particulares dentro del conjunto social del Estado. El reino de Dios, en cambio, está primordialmente en el interior del hombre (Lc 17,21), como participación del mismo en el reino escatológico de Cristo (Mt 25,34) y como prenda de la consumación eterna del hombre en Dios, su Creador, a cuya imagen y semejanza ha sido creado (Gén 2,16), para llegar a ser hijo de Dios en este mundo (Mt 18,1-3) y en la eternidad heredero de Dios y coheredero de Cristo en el imperecedero reino de Dios (Mt 13,13; 18,3; Rom 8,17).

c) El principio de subsidiaridad, que no puede darse sin el principio de solidaridad (todos son responsables de todos), se hace patente en el campo natural humano principalmente con la vigencia de los derechos humanos universales, tal como fueron elaborados por la UNESCO en 1948 y como fueron establecidos en el plano internacional y jurídico por la Convención de derechos humanos de 1965 (V. Höffe, *Johannes Paul II und die Menschen-*

rechte, Friburgo de Suiza 1981 [4 importantes colaboraciones]). En la Iglesia fundada por Cristo, de quien ha recibido su estructura fundamental y cuyo Espíritu la sostiene, es preciso junto a los derechos y deberes del hombre tomar asimismo en serio el saber que la criatura «mundo» tiene «carácter de gracia», tomar en serio la ley del amor así como el carácter de servicio que tiene el «ministerio» y saber que el sacrificio voluntario es el camino para el ordenamiento activo de este mundo, si es que el principio de subsidiaridad ha de encontrar aplicación adecuada en cada caso concreto (cf. *Um die Erklärung der Menschenrechte. Ein Symposion, mit einer Einführung von Jacques Maritain, Europa V*, 1951; Bogan Andrej, *La communità internazionale o la libertà religiosa. — Il problema della discriminazione religiosa nei documenti delle nazioni unite*, Roma 1965; «Concilium» XV [1979] 4 (15 estudios sobre Iglesia y derechos humanos).

d) Si la doctrina de los derechos humanos, según la cual los muchos han de cuidar de los pocos, responde a la idea natural que el hombre tiene de sí mismo, el principio jerárquico es una ley de la historia de la salvación divina (revelación bíblica), y por ella los muchos siempre tienen, a su vez, que ser salvados y dirigidos por unos pocos (que son los elegidos y enviados por Dios: los patriarcas, Moisés, los jueces, los reyes, los profetas, los apóstoles, los santos). Ese principio jerárquico no elimina los derechos humanos, pero sí que los establece sobre un ordenamiento amoroso de naturaleza ética y humana superior, con lo que pierden en parte su carácter jurídico unilateral.

Partiendo de estas reflexiones previas hay que preguntarse, en concreto, si el principio de subsidiaridad puede o debe aplicarse siempre en la Iglesia. En general hemos de decir que, junto al principio jerárquico, la libertad de conciencia individual del hombre y del cristiano se mantiene total y plenamente en la Iglesia hasta la evidente posibilidad de que con su salida de la misma el individuo, a una con su principio jerárquico, puede también perder los bienes de salvación eclesiales y malograr su consumación eterna. Pero también hay que reconocer y admitir que quienes ejercen los ministerios en la Iglesia pueden perder de vista el carácter de servicio de su ministerio pudiendo así convertirse en tropiezo para los fieles. A esta última posibilidad apuntan varias publicaciones nuevas, que a su vez fallan muchas veces en

la recta concepción de la Iglesia y, por ende, en el *sentire cum ecclesia*, que se fundamenta en la misma (cf. Horst Hermann, *Ein unmoralisches Verhältnis. Bemerkungen eines Betroffenen zur Lage von Staat und Kirche in der BRD*, Düsseldorf 1974; id., *Die sieben Todsünden der Kirche*, Munich 1976; K. Deschner, *Die Kirche des Unheils*, Münster 1979).

4. *Autoridad y obediencia*

Puesto que la peculiar organización de la Iglesia no ha surgido sólo de una necesidad de organizarse ni de organizarse socialmente, sino que se demuestra como una misión divina duradera (can. 108, § 3), se impone aquí, sobre todo, una nueva comprensión de tres realidades:

a) La *autoridad de la Iglesia* no se funda en un objetivo comunitario ni en una personalidad creativa, sino más bien en un envío y encargo de Cristo, siendo por tanto una autoridad vicaria y de servicio (1Cor 4,1; 12,7; Ef 4,12ss); su carácter vinculante y obligatorio deriva de su origen divino y de su meta última: la gloria de Dios y la salvación del hombre (cf. HWPh I, Darmstadt 1971, 724-732: *Autorität* [K. Röttgers]).

b) La *obediencia a la autoridad (de la Iglesia)* no es primordialmente una exigencia sociológica, sino profundamente religiosa. Es un escuchar el testimonio del enviado de Dios (ὑπακούειν, μαρτυρεῖν, ἀποστέλλειν) y su testimonio es el pleno desarrollo del propio ser cristiano. De ahí que la no escucha, la desobediencia, la califique Jesús de desprecio y postergación de él mismo y de Dios (Lc 10,16) y dice: ἐὰν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ, que «sea para ti como un pagano o un publicano» (Mt 18,17; cf. HWPh I, Darmstadt 1971, 146-154: *Gehorsam* [K. Nusser]). Aunque la insuficiencia y el afán humano de dominio pueden poner en peligro la «autoridad vicaria» hacia abajo, y con el orgullo de la criatura puede peligrar la «obediencia servicial» por arriba, no dejaría de ser una actitud donatista el ignorar la misión divina en razón de la debilidad humana.

Mas, como la autoridad eclesiástica sólo es una autoridad de servicio y vicaria, no puede eliminar la relación directa de los

individuos con Dios ni puede jamás privar a los fieles de la confianza en sí mismos ni de la propia iniciativa en favor del reino de Dios. La autoridad de la organización eclesial es una gracia magnífica para quien, con ojos creyentes, reconoce el ser sacramental de la Iglesia y sabe percibir en la autoridad visible la misión y el orden ineludible de Dios. Tendrá así libre el camino para un genuino *sentire cum ecclesia*, que le ayudará para el logro de aquella fe que vence al mundo (1Jn 5,4; cf. Daniélou-Vorgrimler [edit.], *Sentire Ecclesiam*, Friburgo de Brisgovia 1961).

c) La *Acción católica*, instituida por el papa Pío XI en 1925 *(Duas primas*, 21-12-1925), pretende corregir el laicismo, que no entiende la estructura jerárquica y sobrenatural de la Iglesia (cf. *Ubi arcano*, de 23-12-1922), mediante la participación de los fieles en el apostolado jerárquico, pero no en la jerarquía, es decir, en el poder de enviar y de consagrar; con ello persigue el esclarecimiento de la importancia de los laicos en la Iglesia, un tanto ignorada por el concilio Tridentino por seguir aferrado a las ideas medievales, y con ello quiere volver a abrir esa fuente de vida para la Iglesia viva.

(Sobre el sacerdocio universal de los laicos, de todos los bautizados, cf. más adelante, p. 199-202; cf. M. Keller, *Kath. Aktion*, Paderborn 1935; J. Will, S.I., *Handbuch der Katholischen Aktion*, Friburgo de Brisgovia 1934.)

El concilio Vaticano II ha establecido al respecto que la «participación en el apostolado de la Iglesia» se otorga al cristiano por el bautismo: «El apostolado de los seglares es una participación en la misión salvífica de la propia Iglesia» (LG 33, 34, 37), y no una mera concesión de la jerarquía.

d) La Iglesia como organización sacramental en manos de los hombres hace que también el individuo, como personalidad espiritual, libre y responsable se convierta en problema. Para cada hombre hay un campo de vida espiritual ética que queda sujeto en exclusiva a su responsabilidad; y que, por consiguiente, escapa a la intervención de la autoridad, incluso la de la Iglesia, ya que es un campo al que en concreto no se puede renunciar en líneas generales. Las realidades morales y ascéticas, como *epikeia, aequitas, discretio spirituum*, tienen su sitio ahí. Junto al campo reducido de las obligaciones sociales en la Iglesia, como la misa dominical, el ayuno cuaresmal, los sacramentos por pascua, sigue siendo tarea permanente de cada cristiano el desarrollar y ampliar el espacio amplio y profundo de la vida religiosa personal y hacer que resulte lo más fecunda posible al servicio de la Iglesia organizada. Sólo así se evitará el peligro de masificación a través de una organización mal entendida. La ley fundamental cristiana del amor sigue siendo siempre algo privado y personal, carismático de alguna manera, hasta que encuentre su consumación en el eón futuro (cf. K. Rahner, *Der Einzelne in der Kirche*, «Stimmen der Zeit» 72 [1947] 260-276).

§ 10. VOCACIONES (CARISMAS), SERVICIO, MINISTERIOS (MISIONES) EN LA IGLESIA MISIONERA COMO SACRAMENTO UNIVERSAL DE SALVACIÓN

LThK I (1957) 451-457: *Amt;* RGG I (1957) 334-343; M. Kaiser, *Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des NT und den apostolischen Vätern*, Munich 1956; J. Guyot (dir.), *Das apostolische Amt*, Maguncia 1961; J. Ratzinger, PD, 87-273: *La Iglesia y sus oficios (Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 75-245); H.D. Bastian, *Kirchliches Amt im Umbruch*, Munich 1971; H.J. Klauck, *Das Amt in der Kirche nach Eph 4,1-16*, WW 36 (1973) 81-110; E. Berbuir, *Die Herausbildung der kirchlichen Ämter von Gehilfen und Nachfolgern der Apostel*, ibid. 110-128; P. Krämer, *Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra-Potestas-Lehre des zweiten Vat. Konz.*, Tréveris 1973; W. Weber (dir.), *Macht und Dienst und Herrschaft in Kirche und Gesellschaft*, Friburgo de Brisgovia 1974; K. Kertelge (dir.), *Das kirchliche Amt im NT*, Darmstadt 1977 (WdF CDXXXIX); H. Schütte, *Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in den Dokumenten ökumenischer Gespräche*, Düsseldorf 1974; *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter: Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute*, Munich - Maguncia 1973; A. Burgsmüller - R. Frieling (dirs.), *Amt und Ordination im Verständnis evangelischer Kirchen und ökumenischer Gespräche*, Gütersloh 1974; J. Mühlsteiger, *Zum Verfassungsrecht der frühen Kirche*, ZKTh 99 (1977) 129-155; W. Beinert, *Das Amt, die Ämter und die Gemeinde*, ThGl (1975) 38-60; *Zur Ordnung der pastoralen Dienste (Die Deutschen Bischöfe*, núm. 11); J. Finkenzeller, *Kirchliche Ämter und Dienste? Ihr Verständnis nach den Grundsätzen der Deutschen Bischofskonferenz. Zur Ordnung der Pastoralen Dienste von 1977*, ThG (1978) 129-139; *Das kirchenleitende Amt (Dokumente zum interkonfessionellen Dialog über Bischofsamt und Petrusamt)*, Francfort 1980; G. Ghirlanda, *Hierarchica Communio* («Analecta Gregoriana» 216) Roma 1980.

Datos históricos. La cuestión del ministerio en el NT y en la Iglesia fue planteada sobre todo por la teología protestante a finales del siglo pasado, después de que a partir de 1850 se había vuelto a poner en marcha el diálogo entre dicha teología y la teología católica (cf. J.A. Möhler, Thiersch, Denzinger). Partiendo del pensamiento de la ilustración la parte protestante había tomado como punto de partida del problema un elemento sociocrítico, aunque muy pronto se había visto empujada a afrontar la cuestión latente de la esencia de la Iglesia. En sus importantes reflexiones sobre el *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten* (Origen y evolución de la constitución eclesial del derecho canónico en los dos primeros siglos, Leipzig 1910), A. Harnack distinguía una doble organización en la Iglesia primitiva: una carismática en las comunidades particulares, y otra administrativa y económica para la Iglesia universal, tal como se había desarrollado en el primer catolicismo. R. Sohm, por el contrario, había defendido en 1892 la tesis de que «El derecho canónico está en contradicción con el ser de la Iglesia», distinguiendo claramente entre una Iglesia del amor en el cristianismo primitivo y la Iglesia del derecho en el primer catolicismo.

P. Battifol y H. Bruders, junto con otros teólogos católicos, intentaron demostrar por su parte que ya en el NT, al lado de los carismas, existen auténticos ministerios, que carisma y ministerio no se contradicen, sino que más bien se completan formando una unidad interna. La exégesis reciente, sobre todo a partir de la segunda guerra mundial, ha introducido con una historia crítica de la tradición la «idea de desarrollo» en el problema del ministerio (cf. el volumen colectivo de K. Kertelge).

Una adecuada consideración dogmática no fijará su punto de partida en los estratos más antiguos de las fuentes del NT, que después hay que explicar, como hiciera Harnack, desde las formas sociales del judaísmo y de la antigüedad, sino más bien en el punto de conexión entre el NT y los primeros escritos posteriores al mismo; es decir, en torno al año 100, en que aparecen las cartas pastorales, la carta primera de Clemente y la *Didakhe* como cierre provisional de una evolución genuina, y no como ruptura con un pasado configurado de manera diferente. Sólo así puede lograrse una imagen común de la doctrina neotestamentaria, que se presenta como fundamento de todo desarrollo posterior.

El primitivo catolicismo *(Frühkatholizismus)* se encuentra ya en el NT (cf. G. Backes, *Frühkatholizismus*, «L'Osserv. Rom.» 1979, 2, p. 8s, con bibl).

Introducción al tema. Las ideas sobre la «constitución» de la Iglesia ya han aclarado algo acerca de las tensiones entre el individuo y la multitud, entre los miembros con sus divisiones y el conjunto. Con ello, y dentro del contexto del «ministerio», que en el pensamiento natural humano sobre la «autoridad» espiritual tiene algo que ver con el «poder» que afecta a todo el hombre, se ha agudizado aún más el problema de tales tensiones y, por tanto, también el fundamento y sentido profundo de lo sacramental en la Iglesia. El texto de partida para la cuestión que aquí se discute bien puede ser el pasaje magnífico y denso de Ef 4, 1-16. Tanto si la carta se considera como genuina de Pablo (según lo hacen Schlier y la tradición católica) o se tiene por un escrito pseudoepigráfico (Brox, Schmid, Klauck, Käsemann), lo cierto es que en los versículos indicados hace una exposición singular del problema de la estructura ministerial en la Iglesia, que ya se planteaba el cristianismo primitivo, y todo ello dentro por completo del espíritu de Rom 12 y de 1Cor 12.

El texto arranca con la exhortación a «guardar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz» (v. 3), que ve cimentada en el fundamento sacramental de la Iglesia, cuando escribe: «un solo cuerpo y un solo Espíritu, como también fuisteis llamados a una sola esperanza de vuestra vocación; un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo; un solo Dios y Padre de todos, el que está sobre todos, mediante todos actúa y está en todos» (4-6). Como meta y sentido explicativo de esa unidad se menciona «la perfección del pueblo santo para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo» (12). Como ayuda para esa unidad aparecen los «ministerios y servicios», a saber: «Dio a unos el ser apóstoles; a otros, profetas; a otros, evangelistas; a otros, pastores y maestros» (11). La peculiar tarea de tales ministerios de servicio, en la que puede y debe participar de algún modo cada cristiano, de acuerdo con su vocación, la resume en estas palabras: «sino que profesando la verdad en amor, crezcamos en todos sentidos hacia él, que es la cabeza, Cristo, del cual todo el cuerpo, bien ajustado y unido mediante todos los ligamentos que

lo mantienen, según la acción propia de cada miembro, realiza su crecimiento para edificación de sí mismo en amor» (15s).

Está claro que los ministerios se consideran aquí como «dones» χαρίσματα que proceden de Dios, pero también como «servicios humanos» (v. 12: διακονίαι), mediante los cuales la comunidad de quienes están unidos por la fe y el amor crece como cuerpo de Cristo, siendo su cabeza Cristo, el Señor glorificado, que se sienta ya a la diestra del Padre.

Si analizamos el texto, podemos reconocer tres procesos por los que surgen tres grupos en la comunidad, tres verdaderos grupos, aunque sólo en mutua colaboración deban cumplir plenamente sus funciones:

a) Lo primero hay que mencionar a cada cristiano como creyente y bautizado, que ha sido llamado por Dios a la santificación en Cristo y en su Iglesia.

b) Esa vocación significa para muchos (y en los primeros tiempos sin duda que para todos) una obligación íntima para asumir diferentes «servicios» en favor de la comunidad. Las designaciones de «profetas, evangelistas, pastores, maestros» pueden describir esos diferentes servicios en la Iglesia.

c) Y, si tenemos en cuenta la manera de hablar del resto del NT, tenemos ahí un auténtico ministerio de dirección y guía, propio del «apóstol» que, según el testimonio unánime de los Evangelios, ha sido instituido por Cristo mediante una verdadera «vocación y misión».

El texto puede darnos ocasión también aquí, como en las reflexiones precedentes, para considerar el tema del ministerio en la Iglesia bajo el triple aspecto de «vocaciones» (carismas), «servicios» y «ministerios» (misiones). Tras haber estudiado en el parágrafo anterior las «estructuras, ordenamientos y organizaciones», aquí sólo nos queda reflexionar sobre ese común elemento estructural del «ministerio servicio». Una vez más las tres afirmaciones sobre la estructura del ministerio apuntan a los tres elementos estructurales, necesarios y constitutivos del sacramento: la institución por Cristo la señalan las afirmaciones sobre los carismas, los signos externos en los diferentes y cambiantes servicios, mientras que la acción interna de la gracia se fundamenta en los ministerios en sentido estricto, conferidos a través de los signos sacramentales.

Los ministerios propiamente dichos tendrán su tratamiento especial en el parágrafo siguiente (§ 11). Los temas del presente apartado podemos enunciarlos así: 1) La conexión de los tres cometidos mencionados; 2) los servicios y su pluralidad; 3) la concepción ministerial y los ministerios más importantes; 4) los ministerios y los carismas; 5) el cristiano seglar y la Iglesia.

1. *La conexión de los tres cometidos*

«A fin de perfeccionar el pueblo santo para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo» (Ef 4,12). Lo primero que hemos de decir es que Pablo, acuciado en todo el texto por la necesaria «unidad» (ἑνότης, Ef 4,3) de la Iglesia, enfoca también esos tres objetivos desde la unidad. El cristiano, que ha sido llamado (Ef 4,1), tiene que llevar a cabo esa triple función. No se puede ignorar, sin embargo, que aquí subyace una diferenciación, la cual se refleja en la quíntuple forma de los ministerios antes mentados (apóstol, profeta, evangelista, pastor, maestro). El texto no es fundamento de la trilogía en cuestión, sino simple punto de partida: hay vocaciones, servicios y ministerios.

Una primera tarea de todo cristiano bautizado es que, siguiendo a Cristo y con la fuerza del don del Espíritu, que le ha sido conferido por el bautismo (Act 2,38; Gál 5,16-18.22s), debe crecer «hasta ser un varón perfecto, hasta el desarrollo correspondiente de la plenitud de Cristo» (Ef 4,13). Lo cual no puede darse sin la acción de los servicios en la Iglesia, sin la edificación del cuerpo de Cristo mediante el ministerio apostólico. Pero sigue siendo cierto que el ministerio y los servicios permanecen ineficaces, si el individuo no se deja prender, preparar y formar. La formación del cristiano es don de Dios, concedido a través de los ministerios y servicios de la Iglesia; pero es también una tarea específica que cada uno debe asumir y llevar a cabo. Como veremos después, es don y cometido del «sacerdocio bautismal» que compete a cada cristiano. Ese equipamiento de los santos llega a través de un cierto número de «servicios», que son como los ligamentos que mantienen el cuerpo bien ajustado y unido, «según la acción propia de cada miembro, y realiza su crecimiento para edificación de sí mismo en amor» (Ef 4,16).

El ministerio rector apostólico cuenta con tales auxilios y virtualidades, que de alguna manera participan ya como «servicios»

en el «ministerio del apóstol», aunque todavía no son el ministerio apostólico mismo. Pablo explica su diversidad con estas palabras: «Y a cada uno de nosotros se le ha dado la gracia según la medida del don de Cristo» (Ef 4,7). Y sin embargo los «profetas», que explícitamente se mencionan en Ef 2,20 y 3,5 en unión con el apóstol, han podido ocupar un puesto especial, como carismáticos, según se puede deducir asimismo de 1Cor 14 y de *Didakhe* 10,6; 11,3-12; BAC 65, p. 88, 89-90. Tal vez al comienzo, en algún caso concreto, dirigieran también el servicio litúrgico de la comunidad. Mas no les compete el ministerio apostólico propiamente dicho. Al «apóstol» parece asignársele también aquí, de una manera particular, la edificación de todo el cuerpo de la Iglesia; es decir, la responsabilidad del conjunto de la Iglesia, del cuerpo de Cristo sobre la tierra. Si el concepto de apóstol todavía es confuso en Pablo, hay en cambio que referirse al hecho de que Lucas afirma que Cristo en persona «llamó apóstoles» a los «doce», a los que aluden asimismo Marcos y Mateo (cf. Lc 6,13; Mc 3,13-19; Mt 10,1-4). Su servicio hay que calificarlo de «ministerio» en sentido estricto, como se demostrará más tarde. Para ello son «enviados», pero su misma acción sólo será eficaz en unión con los servicios y los santos, que se dejan edificar hasta formar el cuerpo de Cristo que es la Iglesia.

2. *Sobre los servicios y su pluralidad*

Digamos, ante todo, que en el pensamiento judeocristiano «servir», aun comportando una «vinculación al Señor», en modo alguno resulta denigrante como en la mentalidad greco-romana. Simplemente ha formado parte del ordenamiento social de los hombres. Más aún, dada la grandeza del señor, el servicio puede resultar singularmente honroso. Esto se hace patente siempre que el hombre como «siervo de Dios» está a su servicio (ya desde David, especialmente en la piedad de los Salmos: Sal 19,12; 116, 16; cf. Rom 1,1; Sant 1,1, etc.). Desde esta perspectiva «servir» es un asunto honroso y el «ser señor o esclavo» en un sentido cívico cambia por completo en la concepción cristiana del mundo (cf. 1Cor 7,2; Flm). Por Cristo el «servir», que ya en el AT y referido a Dios era una forma peculiar de amor divino (cf. Sal 100,2; Dt 10,12; 11,13ss), se convierte también en una forma mag-

nífica de amor al prójimo: «Dedicarse al servicio de los santos» (1Cor 16,15) en la caridad (2Cor 9,1), como ocurre especialmente en el servicio de la palabra (2Cor 3,8), en el servicio de la reconciliación (2Cor 5,19) o en el «servicio apostólico» en general (Act 1,25; Ef 4,12.16). El servicio es la caracterización más noble de cualquier cristiano, después de que Cristo dijera de sí mismo: «Yo no he venido a ser servido, sino a servir» (Mt 20,28; Mc 10, 45), y en la última cena santificó el ejemplo de servicio con el lavatorio de los pies (Jn 13,14ss), habiendo dicho igualmente «Quien me sirve será honrado por mi Padre» (Jn 12,26). En ese servicio se despliegan los dones de gracia (carismas) del Espíritu en la Iglesia, cuya pluralidad presenta el apóstol Pablo, cuando habla de un don de la «palabra..., del conocimiento..., de la fe..., de los dones de curación..., de poder hacer milagros..., de hablar en nombre de Dios..., del discernimiento de espíritus..., de diversidad de lenguas y... de interpretarlas». Todos esos dones tienen su unidad en el único Espíritu, en el único Señor y en el único Dios (1Cor 12,4-11). Todo servicio está sostenido por las actitudes fundamentales de «humildad, mansedumbre, comprensión y soportándonos unos a otros con amor» (Ef 4,2; cf. Col 3,12s; ThW II [1935] 81-88).

3. *La concepción ministerial y los ministerios más importantes*

Lo que nosotros llamamos hoy «ministerio» lo presenta también la Escritura como διακονία, como «servicio» (cf. 1Cor 12,5; Act 1,17.25). El NT no dispone todavía de un término específico para «ministerio»; pero está claro que conoce lo que nosotros designamos con dicho vocablo. Cierto que entre la concepción mundana de «ministerio» y la eclesial existe una diferencia profunda, aunque ciertos ministerios mundanos, especialmente los de índole superior como los de rey y otros poderes, hayan conllevado en el curso de la historia una cierta aureola divina.

Los *ministerios terrenos* representan unos órganos en la sociedad humana, que la propia sociedad ha formado para el cuidado y preservación de unos ordenamientos supraindividuales en los campos moral, jurídico, económico y político, y de la que reciben, como de la realidad a la que sirven, una cierta autoridad y poder. El traspaso de esos ministerios terrenos se realiza en parte me-

diante elección o encargo, y en parte los usurpa por la fuerza el mismo que los ostenta o los hereda de su predecesor.

Por lo contrario, los *ministerios de la Iglesia* vienen fundamentalmente otorgados por Dios y tienen su base y razón de ser en la persona y obra de Cristo: en cierto modo son «ministerios cristológicos». Por consiguiente, han de entenderse como participación de los ministerios que Cristo posee como maestro (profeta), rey (hijo de David) y sacerdote (según el orden de Melquisedec: Heb 5,8ss). La relación directa del ministerio neotestamentario con Dios y con Cristo se hace patente en el concepto de «misión» o envío, una realidad que formalmente puede compararse, sin duda, con el traspaso de poder, derechos y deberes al «enviado» de una potencia temporal (como representante de dicha potencia fuera del campo en que tiene dominio o, dentro de ese mismo campo, en lugares en los que el verdadero titular del poder no siempre puede estar presente). Sin duda que materialmente persiste la profunda diferencia de que en el ministerio eclesiástico no se trata primordialmente de la representación de un poder, sino más bien de la colación del «favor y gracia de Dios y de Cristo»; tampoco el «representante» es necesario porque Dios, genuino sujeto del poder, no pueda estar presente, sino sólo porque el Dios infinito quiere encontrarse con el hombre finito y creado de una manera creada y finita cuando le otorga su benevolencia, para que el hombre también pueda entenderla y captarla realmente como benevolencia y no como actos de poder, y pueda darle su respuesta. De ahí que tampoco Dios haya operado y concedido la redención mediante un acto de poder, sino en el *misterio* de Jesucristo, por su encarnación, muerte y resurrección y mediante el envío del Espíritu.

A ello se debe la peculiar forma de la colación de los ministerios en el ámbito eclesial: no se da por herencia ni por elección ni tampoco puede usurparse (Heb 5,1-4). El traspaso de los ministerios se hace más mediante un gesto simbólico que es la imposición de manos (la *ordinatio)*, que a su vez indica que no se trata de un poder personal y propio, sino de un poder ajeno, otorgado y confiado como don y tarea por aquel de quien tanto el ordenante como el ordenado son por igual representantes y administradores responsables. Si en los ministerios terrenales siempre se trata en cierta manera de derechos y deberes que se asientan directamente en el campo de la vida humana, en el ministerio

eclesiástico se trata única y exclusivamente de derechos y deberes, que derivan de Dios sin ningún intermediario y a él conducen, siendo siempre dones que se conceden en exclusiva para la salvación del hombre.

El poder de la Iglesia es una *sacra potestas*, una «autoridad espiritual» (P. Krämer). Más aún, en último término no se trata realmente de derechos y obligaciones, sino «de Dios mismo». Esto se hace patente cuando, por ejemplo, en el AT el único «mensajero o enviado de Dios» *(maleakh Yahweh)* no es propiamente un intermediario divino entre Dios y el hombre (como ocurre en la doctrina del judaísmo tardío sobre los ángeles), sino que es una forma de aparición o representación del mismo Dios (cf. Gén 16,7-13; 21,17-21: Agar; 22,11-18: Abraham; 31,11-13: Jacob). En el NT, y en los *logia* de misión que nos transmiten Lucas y Juan (cf. Lc 9,1.48; 10,3.16; Jn 5,23; 13,20; 15,21; 20,21), el envío de los discípulos y apóstoles como «participación en la misión de Cristo» se remonta hasta el Dios Padre que envía. El mismo ser del Espíritu, del que proceden los carismas, se describe con una terminología misional (Jn 14,26; 15,26; 16,7), y formalmente las expresiones del NT para indicar el «envío» no dan pie para una distinción real entre el envío del Hijo y el del Espíritu por Dios y el envío de los apóstoles y discípulos por Cristo.

Estas observaciones señalan lo fundamental en la estructura del ministerio eclesiástico y su naturaleza personal, al ser participación en el ministerio de Cristo, mientras que en el ministerio mundano lo primordial y determinante son siempre unos ordenamientos objetivos, aunque se refieran a los hombres y las personas. Cierto que en la Iglesia la naturaleza personal del ministerio no es individual, para cada uno de quienes ejercen los ministerios, sino más bien como ministerio de Jesucristo en la Iglesia se conserva en la sucesión histórica de los ministerios dentro de la misma Iglesia a través de los tiempos. Pero en la medida en que los ministerios eclesiásticos sirven a unos hombres, que están en el espacio y en el tiempo y dentro de las realidades de este mundo, a dichos ministerios les corresponde también una forma diferente: primero, la triple forma de «magisterio, sacerdocio y pastoreo» como Cristo lo posee; segundo, y según veremos, el ministerio apostólico lo percibimos con una distinción hacia abajo en presbiterado y diaconado; finalmente, se ha desarrollado un

«ministerio petrino» específico ya desde los primeros tiempos de la Iglesia como un ministerio de la unidad de los doce.

La concepción católica del ministerio, expuesta aquí, quedará aún más clara, si consideramos la fundamentación del ministerio más objetiva en las iglesias reformadas: «La doctrina reformada del ministerio se impone y afirma desde el contraste consciente con el sacerdocio católico» (del que hablaremos asimismo en el parágrafo inmediato) y desde la primacía del evangelio o de la justificación sobre la Iglesia. Según la *Confessio Augustana* (art. 5; cf. *La confesión de fe de Augsburgo ayer y hoy*, Centro de estudios orientales, Salamanca 1981), sólo hay un ministerio luterano de derecho divino: el ministerio de la predicación o pastoral. La Iglesia reformada tiene dos ministros teológicos: los de pastor y doctor; y dos ministros laicos: el presbítero o anciano y el diácono. Las comunidades de una región las forman la constitución presbiterial y la sinodal» (J.P. Michael: LThK I, 455). Desde la segunda guerra mundial la Iglesia confesional ha vuelto a desarrollar los «servicios» en el sentido cristiano y la VELKD ha vuelto a introducir el «ministerio episcopal» siguiendo el modelo escandinavo. En la común búsqueda ecuménica de nuestros días (cf. § 13) las Iglesias reformadas (y especialmente la anglicana) se esfuerzan por encontrar una idea de sucesión y ordenación, que pueda conciliarse con la fe católica y ortodoxa.

4. *Los ministerios y los carismas*

J. Brosch, *Charismen und Ämter in der Urkirche*, Bonn 1951; H. Küng, *Die charismatische Struktur der Kirche*, «Concilium» 1 (Einsideln - Maguncia 1965) 282-290; H. Schürmann, *Die geistlichen Gnadengaben*, en: Baraúna, Eccl. I, 579-602; G. Hasenhüttl, *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*, Friburgo de Brisgovia 1970; U. Brockhaus, *Charisma und Amt*, Wuppertal 1972; G. Dauzenberg, *Urchristliche Prophetie* (BWANT 104), Stuttgart 1975; H. Mühlen, *Die Erneuerung des christlichen Glaubens: Charisma, Geist, Befreiung*, Munich 1974; Cl. Heitmann - H. Mühlen (dirs.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburgo - Munich 1976. Haag, BL: *Carismas;* J. Hainz, *Ekklesia, Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung* (BU 9), Ratisbona 1972.

Las ideas desarrolladas hasta ahora sobre «vocaciones, servicios y ministerios» han puesto ya ante nuestros ojos la gran unidad de vida y de acción en la pluralidad de dones y cometidos.

En las discusiones del concilio Vaticano II, lo primero que ha quedado patente es esa unidad en la tensión entre carismas y ministerios, después de que los carismas de la Iglesia primitiva, tal como los encontramos en las cartas paulinas, parecieran abandonados y muertos en la Iglesia a varios padres conciliares (cf. Cardenal Suenens). Precisamente a través de tales reflexiones se ha ahondado también en la importancia del Espíritu Santo para la Iglesia, su vida y acción (cf. H. Mühlen). Sería ciertamente un error seguir oponiendo carismas y ministerios o calificar sin más el ministerio como carisma, y ver así, unilateralmente, a la Iglesia como una comunidad carismática (como lo han hecho a veces Küng y Hasenhüttl). La constitución LG escribe al respecto (12): «Estos carismas, tanto los extraordinarios como los más sencillos y comunes, por el hecho de que son muy conformes y útiles a las necesidades de la Iglesia, hay que recibirlos con agradecimiento y consuelo. Los dones extraordinarios no hay que pedirlos temerariamente, ni hay que esperar de ellos con presunción los frutos de los trabajos apostólicos, sino que el juicio sobre su autenticidad y sobre su aplicación pertenece a los que presiden la Iglesia, a quienes compete, sobre todo, no apagar el Espíritu, sino probarlo todo y quedarse con lo bueno (cf. 1Tes 5,12.19-21).»

El texto pretende sobre todo explicar el concepto de *carisma*, distinguiendo claramente entre los dones «más sencillos y comunes», a los que pueden aplicarse las palabras del apóstol de que «a cada uno de nosotros se le ha dado la gracia (χάρις) según la medida del don de Cristo» (Ef 4,7; cf. 1Cor 12,11), y «los dones extraordinarios», que sin duda han de estar subordinados a los que hemos llamado «servicios». Pablo enumera los dones de gracia (χαρίσματα) siguientes: Sabiduría para las verdades prácticas (σοφία), conocimiento de las verdades especulativas (γνῶσις), fe (πίστις) para los ministerios de la revelación divina, fuerza para curar (ἰάματα; cf. Act 4,30; 1Cor 12,28.30), virtud de hacer milagros (δυνάμεις: 1Cor 12,28.30), don de profecía (προφητεία: 1Cor 14,3; Act 11,27) para edificación, exhortación y consuelo de la comunidad, discernimiento de los espíritus (διακρίσεις πνευμάτων: 1Cor 14,21; 1Tim 4,1) para distinguir los pseudoprofetas de los profetas verdaderos, discursos en lenguas (γλῶσσαι) en un estado de entusiasmo y con palabras ininteligibles para gloria de Dios, y la interpretación de esos discursos (ἑρμηνεία γλωσσῶν: 1Cor 12, 28.30). Lo decisivo en todos estos dones extraordinarios es que

se otorgan «para edificación, exhortación y consuelo» (1Cor 14,3) de la comunidad. De ahí que el más alto de todos los carismas sea «el amor» (ἀγάπη: 1Cor 13). Frente a un discurso de lenguas, que ya no cumple ese servicio, Pablo ha manifestado grandes reservas, aunque explícitamente quiera reconocer los auténticos dones del discurso en lenguas como el de la profecía (1Cor 14, 1-40). Como judío de formación griega, no quiere dejar fuera del dominio de la inteligencia los dones espirituales; por eso dice: «Oraré con el espíritu y oraré también con la mente (νοῦς); cantaré himnos con el espíritu y los cantaré también con la mente» (1Cor 14,15). Los carismas que Pablo introduce en Ef 4 como especiales «dones del Espíritu», los presenta en 1Cor 12,28 junto con diversos ministerios y servicios como «instituciones» (ἔθετο) de Dios, puestas en la Iglesia: «Apóstoles, profetas, maestros, los que poseen poder de hacer milagros, los que tienen don de curar, de asistir, de gobernar, de hablar diversas lenguas y de interpretarlas.» Ello demuestra que los carismas en modo alguno se pueden ejercer contra los ministerios, ni tampoco a la inversa. Todo es don y concesión de Dios, y todo ha de servir a la unidad, a la paz y edificación, a la exhortación y consuelo de toda la comunidad.

Y aunque en Ef 4,7 se denominen «gracia» (χάρις), hay que diferenciarlos de las gracias que se conceden al hombre para su salvación y santificación personales como «capacitaciones para el servicio de la comunidad». Pero también es preciso diferenciarlos de los «ministerios» en sentido estricto, por cuanto estos últimos reciben su autoridad de la misión (quizá habría que decir: sobre todo de la participación en la misión de Cristo), mientras que la importancia de los carismas está más en el servicio objetivo de la comunidad y su fuente y origen primordial es el Espíritu. De ahí que también los carismáticos pudieran participar en la dirección de la comunidad (cf. 1Tes 5,12ss; Rom 12,6ss: profetas, servicios, maestros, predicadores, presidentes, asistentes), pero no aparecen con la autoridad que tienen, por ejemplo, los apóstoles y los presbíteros (cf. Mt 28,16; Mc 16,19; Lc 10,16; 24,9.33; Act 1,26; 20, 28; 1Cor 4,14-17). A esos mismos carismáticos, sin embargo, frecuentemente los apóstoles o sus delegados les confiaron de manera oficial la dirección de la comunidad (cf. 2Cor 8,23; Flp 2,25; Rom 16,1-16), con lo que su carisma resultaba fecundo para el ministerio. Bien entendidos, todos los ministerios son también carismas

en la Iglesia (cf. 2Tim 1,6), pero no todos los carismas son por sí mismos ministerios. De ahí que tampoco sea posible calificar a los ministerios de «carismas especiales» (W. Beinert). «Todos los miembros de la comunidad deben estar en una obediencia libre (2Cor 2,9; 1Tes 5,12s) a los dirigentes ministeriales de la Iglesia que, pese a la plenitud del Espíritu que se les ha comunicado precisamente a ellos (Act 4,33), incluso en la predicación del evangelio (Act 5,42) y en la elección de los carismáticos para funciones ministeriales (Act 13,1ss) invocan su ministerio y hacen valer su carácter indefectible (Gál 1,8ss; Act 15,22ss)» (J. Brosch, LThK I [1957] 457). Si para el ministerio son determinantes «vocación, envío y encargo», el carisma se define en cambio por el libre don de Dios y las necesidades de la comunidad.

5. *El cristiano seglar y la Iglesia*

Y. Congar, *Jalones para una teología del laicado,* Estela, Barcelona 1969; Concilio Vaticano II, AA; Baraúna, Eccl. II 977-1057 (4 colaboraciones); H.U. von Balthasar, *Gibt es Laien in der Kirche?* IKZ 8 (1979) 97-105.

Mucho antes del concilio Vaticano II (en 1952), Y. Congar había presentado su obra sistemática *Jalones para una teología del laicado,* base que hizo posible la nueva visión del laico en la concepción eclesial del concilio Vaticano II. La peculiaridad y el lugar específico del laico como estado y forma de vida en la Iglesia, así como la coherencia profunda en la acción de la jerarquía y de los seglares para gloria de Dios y salvación de los hombres, en nombre del valor propio del mundo como creación de Dios y para edificación del reino de Dios en este mundo caído en el pecado, reciben así una nueva fundamentación para nuestra inteligencia actual del mundo y de la Iglesia. Congar muestra cómo lo que en la Iglesia se llamó laico (λαικός), al menos a partir de la primera carta de Clemente (redactada ha. 95-97: 40,5) y que figuraba al lado del ministerio jerárquico, a partir de los siglos II-III (Cipriano, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes: Congar, p. 23), representaba, junto al estado clerical y el monástico, un estado propio o una forma propia de vida dentro de la Iglesia, mientras que lo que nosotros llamamos laico sólo surgió en la baja em, por obra sobre todo del giro teológico que dio

Tomás de Aquino († 1274). El motivo se debió a que sólo en esa época «las cosas mundanas», que desde el cristianismo primitivo hasta la em casi sólo se habían visto desde Dios por la concepción cristiana del mundo fuertemente influida por el neoplatonismo, ahora, a partir de la mentalidad aristotélica, esas cosas mundanas se ven y aceptan en su propio valor. Y también en esa nueva concepción positiva del mundo se desarrolla el moderno concepto cristiano de laico, que ve en la administración cristiana de las cosas del mundo su peculiar cometido dentro del ordenamiento de los estados de la Iglesia. La constitución LG declara al respecto: «Por el nombre de laicos se entienden aquí todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros que han recibido un orden sagrado y los que están en estado religioso reconocido por la Iglesia; es decir, los fieles cristianos que, por estar incorporados a Cristo mediante el bautismo, constituidos en pueblo de Dios y hechos partícipes, a su manera, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen, en la parte que les toca, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo. El carácter secular es propio y peculiar de los laicos *(indoles saecularis propria et peculiaris)*» (LG 31).

Sobre la colaboración de los tres estados, el sacerdotal, el monástico y el seglar, se dice también: «Los que recibieron el orden sagrado, aunque algunas veces pueden ocuparse de asuntos seculares, incluso ejerciendo una profesión secular, están ordenados principal y directamente al sagrado ministerio, por razón de su vocación particular, en tanto que los religiosos, por su estado, dan un preclaro y eximio testimonio de que el mundo no puede ser transfigurado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas. A los laicos pertenece por propia vocación buscar el reino de Dios, tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales. Viven en el siglo, es decir, en todas y cada una de las actividades y profesiones del mundo, así como en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social con las que su existencia está como entretejida. Allí están llamados por Dios a cumplir su propio cometido, guiándose por el espíritu evangélico, de modo que, igual que la levadura, contribuyan desde dentro a la santificación del mundo y de este modo descubran a Cristo en los demás, brillando ante todo con el testimonio de su viva fe, esperanza y caridad. A ellos, muy en especial, corresponde iluminar y organizar todos los asuntos temporales a los que están estrechamente vinculados, de tal manera que se realicen continuamente según el espíritu de Cristo y se desarrollen y sean para la gloria del Creador y del Redentor» (ibid.).

Estas enseñanzas han recibido un desarrollo pormenorizado en el amplio *Decreto sobre el apostolado de los seglares.* Sin embargo sólo pueden entenderse adecuadamente en su novedad e importancia, si se las proyecta sobre el trasfondo de la Acción católica (cf. LThK VI [1961] 74-77), fundada por Pío XI en 1925 como una organización de quienes están llamados a la «colaboración y participación de los laicos en el apostolado jerárquico de la Iglesia». Lo que entonces se explicaba todavía desde el apostolado jerárquico se va a entender ahora, mucho más atinadamente, desde el ser sacramental de la Iglesia entera. El apostolado de los seglares no es primordialmente una participación en el apostolado de la jerarquía, visto de una manera más jurídica, sino más bien en el apostolado que compete esencialmente a toda la Iglesia y a cada miembro de la misma, de conformidad con sus propios dones de gracia (cf. Ef 4,7) y en razón de su misma pertenencia a la Iglesia. Por ello, y siguiendo en la línea de Congar, se expone ampliamente la participación de cada seglar en los ministerios de Jesucristo, su magisterio, su sacerdocio y su acción pastoral (L. Hödl, *Wahrheit und Verkündigung,* Munich 1967, 1785-1806).

La separación intrínseca del cometido de los laicos frente a «aquellos que, por razón de su oficio sagrado, personifican a Cristo» (LG 37), no va en desdoro del singular cometido que les incumbe de dar testimonio de su fe en la familia, en la profesión, y precisamente en aquellos puestos mundanos a los que el sacerdote es difícil que pueda llegar (LG 35), ni perjudica al cometido de tomar en serio al mundo como creación de Dios, su valor y su ordenamiento a la gloria divina (LG 36). Siguiendo el modelo paulino (y estoico) del cuerpo (cf. 1Cor 12,12-31; Rom 12,4s), se habla de los servicios mutuos que la jerarquía, las órdenes religiosas y los seglares tienen que prestarse unos a otros y a toda la Iglesia, como recíproco servicio fraterno (LG 32).

Cabría preguntarnos si puede hablarse aquí de un *ministerio mundano de los laicos.* Los textos conciliares no emplean esa expresión. Pero tal vez por ese camino el mundo —que en el pensamiento de la teología de hoy se ha convertido en un «mundo mundano» más de lo que corresponde al mensaje bíblico— pueda volver a tomarse en serio como «creación de Dios» que es. Las

realidades religiosas o de fe no hay duda de que nosotros los hombres las más de las veces sólo «las reconocemos y entendemos» en la medida en que al realizar sus valores entramos en una relación existencial con las mismas. Así, la conciencia de un específico «ministerio mundano de los laicos en la Iglesia» podría contribuir a una actualización y revitalización de la responsabilidad cristiana frente a la creación y en este mundo mundano (cf. M.D. Chenu, O.P., *Los laicos y la «consecratio mundi»*, en Baraúna, *Eccl.* II, 999-1015).

§ 11. Los ministerios jerárquicos de la Iglesia apostólica

Como en las reflexiones precedentes, también aquí conviene empezar por establecer el conocimiento y la necesidad de que toda la multiplicidad de las manifestaciones y formas de vida, de los efectos de la gracia y de los factores de poder en la Iglesia, ha de reducirse siempre a una unidad: a la unidad en Cristo Jesús, la cabeza del cuerpo, que es asimismo el primer liturgo a la vez que el sacrificio y víctima en la vida eucarística y sacramental de la Iglesia. Igualmente es de gran importancia el no ver los ministerios de la Iglesia simplemente como una yuxtaposición de funciones, que se desarrollaron muy pronto pero de manera sucesiva; más bien debemos hablar primero de un «ministerio cristológico» en la Iglesia, del cual y para el cual viven y actúan los diferentes ministerios funcionales (I).

Ese ministerio cristológico, que se desarrolla en su triple forma: maestro, sacerdote y pastor, ha encontrado a su vez su caracterización simple y siempre viva y eficaz, en un único ministerio funcional, en el ministerio de «los doce apóstoles y de sus sucesores», en el ministerio episcopal, aunque esta verdad no siempre haya sido vista de manera suficiente, como ha ocurrido al menos en el largo período que va de la EM al concilio Vaticano II (II).

Desde ese ministerio apostólico central hay que entender los otros ministerios, y ello en el sentido de que el ministerio petrino o papal se constituye a lo largo de la historia de la Iglesia, y siempre bajo diferentes modos de entenderlo, como una forma visible de la unidad del colegio de los doce (III), y de que el ministerio presbiterial o sacerdotal se presenta como íntimamente ligado y subordinado al ministerio apostólico y episcopal en los aspectos pastorales y con vistas al ordenamiento de la Iglesia (IV).

Todavía en la época apostólica surge el ministerio del diácono, que en el curso de la historia ha estado sujeto, más aún que el ministerio sacerdotal, a grandes transformaciones (V).

Una visión de conjunto tal vez podría hacer comprensible la diferenciación del único ministerio apostólico, en el sentido de que hacia arriba el ministerio petrino o papal ha encontrado una efectiva expresión ministerial de su unidad, mientras que hacia abajo y al servicio de la vida de la Iglesia ha creado una serie de diferenciaciones en el presbiterado y más aún en el diaconado. Vamos a estudiar brevemente y por separado cada uno de estos ministerios.

I. El ministerio cristológico y su triple forma

1. (Cf. LThK I [1957] 457ss.) Empecemos por establecer que en razón de su linaje natural Cristo no pertenece a una familia sacerdotal de la antigua alianza, como Aarón o Leví; es decir, que en el lenguaje veterotestamentario habría que declararle laico. En ese sentido escribe ya Heb 7,14ss: «Pues es bien patente que nuestro Señor ha salido de la tribu de Judá, a la cual nunca aludió Moisés al hablar de sacerdocio. Y esto resulta todavía más claro si, a semejanza de Melquisedec, surge un sacerdote distinto, el cual no fue constituido por una legislación de ordenanzas puramente humanas, sino por una fuerza de vida indestructible.» Por ello, tanto mayor parece el sacerdocio de Jesucristo al autor de la carta a los Hebreos, pues es un sacerdocio eterno (cf. Sal 110,4) y absolutamente singular por su misma perfección: «Tal es también el sumo sacerdote que nos era conveniente: santo, inocente, sin mancha, separado de los pecadores y encumbrado sobre el cielo. Él no necesita, como los sumos sacerdotes, ofrecer sacrificios, cada día, primero por los pecados propios; después, por los del pueblo. Porque esto lo hizo de una vez para siempre ofreciéndose él mismo. En efecto, la ley constituye sacerdotes a hombres llenos de fragilidad; mientras que la palabra de aquel juramento, ulterior a la ley, constituye sacerdote al Hijo para siempre perfecto» (Heb 7,26-28). La carta a los Hebreos trata a continuación por extenso la singularidad del sumo sacerdote Jesucristo y de su sacrificio en la nueva alianza instituida por él (c. 8-10).

2. En ese nuevo sacerdocio de Jesucristo se compendian, sin embargo, todos los grandes cometidos que en el AT se distribuían en diferentes ministerios: los ministerios de *sacerdote*, de *profeta* y de *rey*. Lo que en el sistema teocrático de la antigua alianza aparece como mundano, recibe una forma nueva y sacramental mediante la espiritualización e interiorización de la alianza nueva por obra de Cristo, el Hijo de Dios encarnado.

a) Como José, el padre nutricio de Jesús, era de la familia de David (cf. Lc 1,27), también Jesús pasaba por davídida a los ojos de sus coetáneos. Como *Hijo de David* (cf. 2Sam 7,12-16; 11,1.10; Mt 9,27; 12,23; 21,9), más aún, como un *David redivivo* (cf. Jer 30,9; Ez 34,23-31; 37,24-28), se prometió a Israel un Mesías o un Ungido, como soberano definitivo. Y, cual David, debería ser pastor y rey sobre Israel, organizando el pueblo de una manera nueva cual lo había hecho el gran antepasado (David había establecido la capital de Jerusalén y había hecho los preparativos para la edificación del templo). Pero lo verdaderamente decisivo es que Cristo ha fundado un reino de Dios interno, como lo declaran sus parábolas sobre el tema (cf. § 2*d);* ha sustituido el culto del templo por un culto nuevo en cuyo centro está su propio sacrificio personal; edificará una nueva jerarquía sobre sus apóstoles, pero sobre todo él mismo permanecerá en la historia de la Iglesia como el receptor y mediador de ese culto del nuevo pueblo de Dios a su Padre. De acuerdo con el carácter interno de su reino, también su realeza es interior: «Mi reino no es de este mundo» (Jn 18,36).

b) Pero Cristo aparece también como *el nuevo Moisés*, cuando en el sermón de la montaña contrapone una y otra vez: «Oísteis que se dijo a los antiguos (por boca de Moisés), pero yo os digo...» (Mt 5,21-48). Y puesto que a Moisés se le prometió: «Yo les suscitaré de en medio de sus hermanos un profeta como tú» (Dt 18,18), ya los primeros discípulos hablaban de haber encontrado en Jesús al profeta «del que escribió Moisés» (Jn 1, 45). Cristo se ha definido a sí mismo como el único «maestro» (Mt 23,11; Jn 14,16), y la enseñanza fue la principal actividad de este *rabbi* durante los años de su ministerio público. A sus apóstoles les dejó como testamento el encargo de enseñar (Mt 28,19: «Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos...»), y los apóstoles cumplieron su mandato, como resulta patente de las confesiones y actividad de san Pablo (cf. Gál 1,6-9.12; 1Cor 1,17; 9,16: «¡Y ay de mí, si no anuncio el evangelio!»; Ef 4,11-14; 1Tim 4,

13.16; 2Tim 2,8s; 4,5), y de san Pedro (cf. Act 2,14-40; 3,12-26; 4,19s, etc.). La interiorización de ese ministerio en la alianza nueva se pone de manifiesto, sobre todo, en que la verdad hay que cogerla en la persona misma de Jesucristo (cf. Jn 14,6; 8,32).

c) Pero el ministerio supremo, y el más misterioso, de Cristo es su *ministerio sacerdotal*. Es aquí donde el cumplimiento va mucho más allá del modelo veterotestamentario. Si en el sacerdocio del AT, como mediación entre Dios y los hombres, entraban la plegaria y los ritos y sacrificios sagrados, también de Cristo hay que decir de manera singular que desde su infancia y más tarde con sus discípulos ha tomado parte en el servicio litúrgico del templo y de la sinagoga y ha cantado los salmos y plegarias de Israel. Pero, además, ha enseñado a los hombres a orar de una forma nueva a Dios, Padre suyo y de ellos (Jn 20,17). Los evangelios refieren cómo Jesús antes de todos los acontecimientos grandes de su vida *oraba:* en su bautismo (Lc 3,21), antes de elegir a los apóstoles (Lc 6,12), en la multiplicación de los panes a la que sigue la promesa de la eucaristía (Mc 6,46), antes de prometer el primado a Pedro (Lc 9,18; Mt 16,17), en su transfiguración (Lc 9,29), tras el regreso de sus discípulos en su gran grito de júbilo (Lc 10,21; Mt 11,25), antes de resucitar a Lázaro (Jn 11, 41), en la despedida con la plegaria pontificial (Jn 17) y, finalmente, en el monte de los Olivos (Mt 26,39) y al tiempo de morir en la cruz (Lc 23,46). Frecuentemente lo encuentran sus discípulos orando a solas (cf. Mc 1,35; Lc 5,16) o en el monte (cf. Mt 6,46; Lc 6,12; 9,29) o se dice que pasó toda la noche orando (Lc 6,12). Ora por la glorificación de su Padre y de sí mismo (Jn 12, 28; 17,1-5), por sus apóstoles (Jn 17,6-19), por Pedro (Lc 22,31), por todos los creyentes (Jn 17,20-26) y hasta por sus enemigos (Lc 23,34). Y es convicción creyente de la comunidad primitiva que también Cristo glorificado en el cielo intercede por nosotros (Jn 14,13.16; Rom 8,34; Heb 7,25; 1Jn 2,1).

También los *ritos* sagrados que prescribe a los suyos van mucho más allá de los ritos del AT. Ha encargado a sus apóstoles que bauticen (Mt 28,19) con un bautismo diferente del de Juan Bautista (Mc 1,8); les mandó perdonar los pecados (Jn 20,21) como jamás ningún hombre había hecho hasta entonces y, finalmente y sobre todo, les ordenó que celebrasen de forma totalmente nueva el banquete pascual, el rito más santo de Israel (Lc 22,20; 1Cor 11,24.25). Pero lo más grande es que su *sacrificio en*

la cruz es la culminación de todos los sacrificios veterotestamentarios, que quedan suprimidos. Como sumo sacerdote se ha ofrecido a sí mismo como víctima sacrificial en la cruz (cf. Heb 9, 14.28; 1Pe 1,18s; Is 53,4-12). De ahí que el autor de la carta a los Hebreos trate ampliamente por primera vez el sacerdocio de Cristo (cf. Heb 8,6; 9,15: Cristo, fundador y mediador de la alianza nueva), y su sacrificio como algo único y absolutamente definitivo (Heb 9,15-28), de una eficacia también absoluta (Heb 10,1-18). La forma nueva de su sacerdocio es «el pontífice según el orden de Melquisedec» (Sal 109,4; Heb 5,6; 7,17), por lo que es el suyo un «sacerdocio eterno y que nunca pasa» (Heb 7,24).

Ahora bien, lo verdaderamente decisivo es que esos ministerios los ha recibido Jesús al ser enviado por parte de su Padre, y no cesan con su muerte, sino que los transmite a sus apóstoles (Jn 20,21), como pone ya de relieve la primera carta de Clemente, redactada ha. 95-97: cap. 42,2-5 (BAC 65, p. 216), cuando escribe: «Cristo es, pues, enviado por Dios, y los apóstoles lo son por Cristo: ambas cosas ocurren con todo orden según la voluntad de Dios. Es decir, que ellos recibieron sus cometidos, quedaron llenos de seguridad con la resurrección del Señor Jesucristo, fueron afianzados en la fe en la palabra de Dios y después, llenos del Espíritu Santo, salieron a predicar que el reino de Dios estaba cerca. Y cuando predicaban en los lugares y ciudades, instituían las primicias de su predicación como obispos y diáconos de los futuros creyentes, previo su examen en el Espíritu Santo. Y esto no es nada nuevo, pues que desde largo tiempo atrás se había escrito sobre obispos y diáconos. En efecto, dice en cierto pasaje la Escritura (Núm 12,7): "Instituiré sus obispos en justicia y sus diáconos en fidelidad."» De las últimas cuestiones acerca de la sucesión en el ministerio habremos de tratar más tarde. Vamos a seguir ahora con la serie de los ministerios más importantes.

II. El *ministerio apostólico* como ministerio central de la nueva alianza, y los *obispos* como sucesores de los apóstoles

Para la recta comprensión del ministerio apostólico es necesario que empecemos por hablar de los discípulos de Cristo (1), entre quienes los apóstoles forman un grupo especial (2). El ministerio de esos doce pervive en los obispos (4); esto será comprensible con una reflexión previa sobre la sucesión apostólica (3).

1. *Los discípulos de Jesús*

ThW IV [1942] 417-465: μαθητής: G. Bornkamm; A. Lang, FTh II, Munich [4]1968, 56-68; versión cast.: *Teología fundamental*, Rialp, Madrid [2]1970, 2 vols.

Jesús tuvo desde el comienzo alumnos o discípulos (μαθηταί), como ya antes de él los habían tenido los antiguos profetas (cf. 1Sam 19,20: Samuel en Ramá; Elías y su escuela, 856-851) y sobre todo Juan Bautista (Mt 9,14; 11,2) y los fariseos (Mt 22,16; Mc 2,18). Las relaciones de Jesús con sus discípulos fueron ciertamente distintas de las que mantenían los fariseos con los suyos: Cristo los eligió personalmente (Jn 15,16) y no fueron los discípulos quienes eligieron a su Señor, ni fue en primer término la doctrina de Jesús, sino más bien su persona la que determinó y mantuvo unido al grupo de discípulos. Lucas menciona en cierta ocasión a setenta o setenta y dos de tales discípulos (Lc 10,1-24), un número que recuerda a todas luces a los setenta ancianos (*zekenim*, πρεσβύτεροι) que asistían a Moisés (Núm 11,16.24). Quizá con ello se hace ya una alusión a la institución del presbiteriado en la Iglesia. En la Iglesia primitiva a los cristianos se les llamaba «discípulos de Cristo» (cf. Act 6,1.7 etc.), hasta que con Ignacio de Antioquía se honra con ese título únicamente al discípulo que mediante el testimonio de su sangre se ha demostrado verdadero discípulo de Jesús, conforme a su enseñanza: «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, cargue cada día con su cruz y sígame» (Lc 9,23; Ign., *Ad Rom.* 4,2; 5,3). Un grupo especial dentro de los discípulos lo formaban ciertamente los doce apóstoles, que según el relato de los evangelistas fueron llamados no sólo de entre los primeros discípulos sino también algunos que lo habían sido de Juan Bautista (cf. Jn 1,35-51) y otros que eran pescadores del lago de Genezaret (cf. Mc 1,16-20 y par.).

2. *Los doce apóstoles*

ThW I 397-448 (Rengstorf); LThK 1 [1955] 734-739; «Concilium» VII [1971] 2, 1-160; O. Hoplan, *Los apóstoles*, Litúrgica esp., Barcelona; G. Mahlke, *Der Apostelbegriff in der ntl. Forschung seit K.H. Rengstorf* (tesis), Erlangen 1971; F.H. Agner, *Apostolos in the NT. The origin of*

the Concept and the Term. A bibliographical Study, Denver 1973; J.H. Schütz, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority* (SNTS Mon. Ser. 26) Londres 1975; A. Vögtle, *Exegetische Reflexionen zur Apostolität des Amtes und zur Amtssukzession,* en *Die Kirche des Anfangs,* Friburgo de Brisgovia 1978, 529-582; W. Trilling, *Die Entstehung des Zwölferkreises,* ibid. 201-222.

Los tres sinópticos refieren que Jesús eligió de entre el grupo de discípulos a doce varones, a los que se designa explícitamente por su nombre y que, como el colegio de los doce, tienen ya la máxima importancia durante el ministerio público de Jesús y sobre todo dentro de la naciente Iglesia. Lucas escribe a este respecto: «Por aquellos días salió él [Jesús] hacia el monte para orar y pasó la noche en oración ante Dios. Cuando se hizo de día, llamó junto a así a sus discípulos (μαθηταί) y escogió de entre ellos a doce (δώδεκα) a los cuales dio el nombre de apóstoles (ἀπόστολοι): Simón, al que también llamó Pedro, y Andrés, su hermano; Santiago y Juan, Felipe y Bartolomé, Mateo y Tomás, Santiago el de Alfeo y Simón, llamado el Zelota, Judas el de Santiago y Judas Iscariote, el que fue traidor» (Lc 6,12-16). Marcos, que todavía no llama a los doce con el apelativo de «apóstoles», explica su cometido con estas palabras: «Constituyó (ἐποίησεν) a doce, para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar, con poder para arrojar a los demonios» (Mc 3,13-19). Como puede deducirse de este texto antiquísimo (junto con 1Cor 15,8-11), «apóstol» significa el «mensajero de Dios», como el «profeta» que aparece ya en el período de la monarquía de Israel (1Re 14,6 LXX) y como, en el período postexílico (2Cró 17,7-9) aparece el doctor de la ley cual emisario regio. En la Iglesia primitiva este título empieza utilizándose en el sentido general de «misionero» de la comunidad (Rom 16,7: Andrónico y Junias; 1Cor 12,28; Gál 1,1: Pablo), hasta que al menos desde la redacción del Evangelio de Lucas (6,12) se restringe a «los doce», desapareciendo poco a poco el sentido genérico. Mateo dice sobre este punto: «Y convocando a sus doce discípulos, les dio poder de arrojar espíritus impuros y de curar toda enfermedad y toda dolencia» (Mt 10,1). Según Mt 10,5-15 (cf. Lc 9,1-6) esos doce recibieron una misión específica provisional: «A estos doce los envió Jesús, dándoles estas instrucciones: No vayáis a tierra de gentiles, ni entréis en ciudad de samaritanos; id más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel. Id y predicad que el reino de los cielos está cerca. Curad enfermos, resucitad muertos, limpiad leprosos, arrojad demonios; gratis recibisteis, dad gratis» (Mt 10,5-8). Y según el propio Mt 28, 16-20 (cf. Mc 16,14-18), al momento de su ascensión al cielo el Resucitado (cf. Lc 24,47-49) confirió a los once (ἕνδεκα) la misión definitiva de predicar por el mundo, con estas palabras: «Se me ha dado todo poder (ἐξουσία) en el cielo y en la tierra; id, pues, y haced discípulos (μαθητεύσατε) a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Y mirad: yo estoy con vosotros todos los días hasta el final de los tiempos.» En estos cometidos misioneros aparece el título apostólico, que antes de Cristo no aparece con ese sentido en Israel, que evoluciona desde designar una función hasta convertirse en un título ministerial.

Los doce son simplemente los enviados de Cristo, a los que dice: «Quien a vosotros recibe, a mí me recibe; y quien a mí me recibe, recibe a aquel que me envió» (Mt 10,40) y también: «Quien a vosotros escucha, a mí me escucha; y quien a vosotros desprecia, a mí me desprecia» (Lc 10,16) y: «Como el Padre me ha enviado, así también os envío yo» (Jn 20,21). También la expresión «los doce» tiene una historia evolutiva (cf. 1Cor 15,5; en cambio Mt 19,28s). Antes del empleo de dicho título se encuentran sin duda los nombres de los doce apóstoles, que fueron elegidos y enviados personalmente por Cristo (Mc 3,13-19; cf. W. Trilling, *Die Entstehung des Zwölferkreises,* en *Die Kirche des Anfangs,* Friburgo de Brisgovia 1978, 201-222). Lo que fueron los doce hijos de Israel como patriarcas del antiguo pueblo de Dios, lo son ahora los doce para el nuevo pueblo de Dios, que es la Iglesia. Sobre ellos se fundamenta (cf. Mt 16,18; Ef 2,20; Ap 21,14). De ahí que Jesús ore especialmente por ellos en su plegaria sacerdotal (Jn 17,6-19), después de haberlos acogido en su escuela de una manera particular durante los años de su ministerio público. A ellos tenía que concedérseles el «conocer los misterios del reino de los cielos» (Mt 13,11; cf. v. 36.51). De ahí también que Jesús procure aclarar los errores de sus apóstoles (sobre la verdadera pureza: Mt 15,12ss; sobre la indisolubilidad del matrimonio: Mt 19,10ss). Responde con infinita paciencia a sus preguntas (Mt 18,21), les prepara mediante un triple anuncio al misterio de su pasión (Mt 16,21ss; 17,22; 20,17ss) y los instruye sobre la destrucción de Jerusalén y el fin del mundo (Mt 24 y 25).

Pero, junto con sus instrucciones, Jesús ha transferido también a los apóstoles y discípulos plenos poderes, como lo evidencia el gran capítulo de las enseñanzas que es Mt 18. Estos plenos poderes se hacen patentes sobre todo en el gran mandato misional con el encargo de que bauticen (Mt 28,19ss), con su encargo de que celebren la nueva pascua (Lc 22,19) y con el equipamiento de los doce para que perdonen los pecados (Jn 20,21; 2Cor 5,19s). Y así el apóstol está por encima de la Iglesia y de su elección (Gál 1,1: «Apóstol, no de parte de los hombres ni por mediación de hombre alguno, sino por mediación de Jesucristo y de Dios Padre que lo resucitó de entre los muertos»; cf. 1Clem 42 y 44) y por encima de su juicio (1Cor 4,3s). El apóstol no ha de presentar su propia doctrina sino el mensaje recibido (Mc 3,14; 2Cor 2,17: «Porque nosotros no somos como tantos que adulteran la palabra de Dios, sino que, con toda sinceridad, como enviados de Dios, hablamos ante Dios en Cristo»). Por ello hay que valorar asimismo la palabra del apóstol cual si fuera palabra de Dios (2Cor 5,20; 1Tes 2,13: «Por eso, también nosotros continuamente damos gracias a Dios; porque, habiendo recibido la palabra de Dios predicada por nosotros, la acogisteis, no como palabra humana, sino —como es en realidad— como palabra de Dios, que ejerce su acción en vosotros, los creyentes»). Los apóstoles fundan y rigen nuevas comunidades eclesiales (Act 8,14s; 15,2; Rom 15,15; 2Cor 10,13-16; 2Tes 3,4, etc.), ejercen la disciplina eclesiástica (1Cor 5,3-5; 1Tim 1,20; Act: Ananías y Safira), instituyen colaboradores y sucesores mediante la imposición de manos (Act 6,8; 15-22; 1Tim 4,14; 5,22; 2Tim 1,6). Pese a lo cual no son señores sino siervos de la comunidad (Mc 10,44s; Mt 24,45-51; Rom 17,7.13; 2Cor 1,24; 4,5) y pastores de sus respectivas comunidades como Cristo (Jn 21,15-17; Act 20,28; 1Pe 5,2-5). El cimiento de su ministerio es su amor a Cristo (Jn 21,15ss). En su acción se hace patente el ministerio docente, el ministerio pastoral y el sacerdotal; son los portadores del *depositum fidei* (1Tim 6,20), portadores de la tradición (1Cor 11,23; 15,3) y de la sucesión ministerial en la Iglesia apostólica con la institución de sus sucesores (Act 1,17.22.26).

3. *La sucesión apostólica*

LThK 9 (1964) 1140-144 (W. Breuning); K. Rahner - J. Ratzinger, *Episcopado y primado,* Herder, Barcelona 1965, 52-59; G.G. Blum, *Tradition und Sukzession, Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus,* Berlín 1963; «Concilium» IV (1968) cuad. 4: colaboraciones de A. Javierre, H. Küng, J. Remmers, A. Dulles, A. van Ruler, M. Villain; K. Stadler, *Die Nachfolger der Apostel,* IKiZ 59 (1969) 192-211; J. Finkenzeller, *Überlegungen zum Verständnis der apostolischen Nachfolge in der gegenwärtigen theologischen Diskussion,* en *Ortskirche - Weltkirche,* Wurzburgo 1973, 325-356; A. Vögtle, *Exegetische Reflexionen zur Apostolität des Amtes und zur Amtssukzession,* en *Die Kirche des Anfangs,* Friburgo de Brisgovia 1978, 529-581; Ch. Pietri, *Roma Christiana, Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son ideologie. De Miltiade à Sixte III (311-440),* 2 tomos, Roma 1926; J. Fellermayr, *Tradition und Sukzession im Lichte des römischen antiken Erbdenkens. Untersuchungen zu den lateinischen Vätern bis Leo dem Großen,* Munich 1979.

Como ya han demostrado los trabajos de «Conc.» (1968) la constitución del ministerio eclesiástico mediante la sucesión de los ministros, que en el concilio Vaticano I aparecía como algo seguro e inequívoco, resulta hoy problemático en múltiples aspectos. Las ocho tesis de H. Küng en el citado núm. de la revista reclaman, junto a la adecuada panorámica de sucesión y tradición, sobre todo esclarecer ese concepto de ministerio en sentido estricto y conectarlo con el conjunto de la Iglesia apostólica. Así, además de los sucesores ministeriales históricos en el ministerio apostólico, con los obispos, y en el ministerio petrino, con los papas, debería ser posible —debido a la «estructura ministerial carismática» de la Iglesia— otra sucesión ministerial (por ejemplo en los países comunistas), sin necesidad de una sucesión histórica mediante la transmisión del ministerio con el rito de la imposición de manos, y principalmente una sucesión presbiterial además de la apostólica (así piensan, además de Küng, los teólogos Finkenzeller y W. Kasper por motivos de ecumenismo).

a) *El fundamento jurídico de la sucesión*

¿Cómo ha nacido en la Iglesia la doctrina de la fundamentación del ministerio mediante la sucesión, y cuáles son las razones jurídicas internas de esa doctrina? Ante todo conviene no pasar

por alto que en el AT la sucesión ministerial para el ministerio central del sacerdocio venía dada sin más por la pertenencia a la tribu de Leví, y más en concreto a la familia de Aarón, así como mediante una ordenación ritual al ejercicio. Personalmente Cristo no pertenecía a ese linaje sacerdotal ni tuvo ningún sucesor carnal; por lo que desde el comienzo estuvo cerrada esa vía veterotestamentaria de la sucesión en el ministerio sacerdotal. Según el testimonio inequívoco de la revelación escriturística, Cristo fundó personalmente su acción para la salvación de los hombres, y por tanto su sacerdocio, en el «envío» y en el encargo «del Padre», y ese ministerio lo confió a quienes él había elegido como «servidores y administradores de los misterios de Dios» (1Cor 4,1), transmitiéndoles su propio «envío» (Jn 20,21: «Como el Padre me ha enviado, así también os envío yo»). Y, al igual que había dicho de sí mismo que había sido enviado para predicar el mensaje del reino de Dios (cf. Lc 4,43), así, ya resucitado, envió a sus apóstoles para que siguiesen predicando en el mundo ese «evangelio» del reino de Dios, de la «conversión y remisión de los pecados a todos los pueblos» (Lc 24,47s), a «todas las criaturas» (Mc 16,15). Ese envío lo consideró como expresión y afecto de la «potestad (ἐξουσία) que le había sido dada en el cielo y en la tierra» por su Padre, como lo declaró con estas palabras: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Y mirad: yo estoy con vosotros todos los días hasta el final de los tiempos» (Mt 28,18-20). En ese gran mandato misional, que según Mateo es el último legado de Cristo a los once (doce), tiene su principal raíz el ministerio apostólico de la Iglesia y cada sucesión en dicho ministerio, que por la autoridad de Cristo sostiene a la Iglesia hasta el fin de los tiempos.

b) *Los elementos sustentadores de la sucesión*

En el mandato misional —aunque en el texto de Mt 28,18ss pueda haber un desarrollo teológico de la palabra de Cristo en el sentido en que la entendieron Mateo y la Iglesia primitiva— resaltan claramente los *cuatro elementos* que desde entonces son decisivos para la sucesión en el ministerio y, por ende, para el propio ministerio.

El elemento *primero* hay que verlo en el envío personal, del que hemos tratado antes, al referirnos al ministerio apostólico. Su tarea primera consistía en hacer discípulos de Jesús «a todos los pueblos», es decir a los hombres de todos los tiempos y lugares. La forma plena de ser cristiano es y será siempre el «ser discípulo», el mantenerse en el seguimiento de Jesús. Sin embargo, eso no ocurre sólo con la palabra y la respuesta, sino que ha de realizarlo Dios mismo.

El elemento *segundo* está por ello contenido en la «acción sacramental», porque ningún hombre puede ser cristiano en sentido pleno sin el bautismo en el nombre, la muerte y la resurrección de Jesucristo, que ocupa el lugar del Dios trino. El discipulado personal sólo se realiza mediante el rito del bautismo instituido por Cristo; rito que significa un «morir con Cristo» y, en consecuencia, otorga la «vida con Cristo» en la acción gratificante del Dios trino (cf. Rom 6,8; Col 3,3s). El bautismo puede estar aquí como signo de toda la «acción sacramental» del apóstol.

Sacramental es también el *tercer* elemento, que en Mateo se presenta más bien en el sentido judeocristiano de «enseñadles a observar todo cuanto yo os he mandado», mientras que Marcos (16,15) habla aquí del «evangelio» como contenido de la predicación y Lucas (24,47) precisa el contenido del evangelio como «conversión y remisión de los pecados», porque con ello se realiza el «reino de Dios» en este mundo, como lo dijo Cristo en su primera predicación (Mc 1,15) y como lo repitió Pedro en su discurso pentecostal, predicación introductoria al nacimiento de la Iglesia (Act 2,38). En este tercer elemento se contiene a la vez lo que ya en la predicación del mensaje veterotestamentario se entendía espontáneamente como *tradición*, la verdad siempre nueva, que responde a las nuevas situaciones, que «se transmite en la palabra viva» (cf. Eusebio, HE III, 39: Papías: παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης), la verdad de la salvación divina otorgada a los hombres, que se dio una vez en Cristo y que debe permanecer idéntica a sí misma. Ya Pablo ha fundamentado las verdades básicas de la vida cristiana, desde la resurrección de Jesús (1Cor 15,3; cf. 1-3) al mandato de celebrar la eucaristía (1Cor 11,23), recurriendo explícitamente a ese «principio tradicional»: «Porque os transmití lo que a mi vez recibí.» La palabra de la predicación está ligada al testigo, como el testigo a su vez está ligado a la palabra de la

predicación, aunque ambas vinculaciones no tengan la misma forma interna.

Finalmente, el *cuarto elemento* esencial al ministerio y que se deja sentir en la sucesión, lo compendia el gran mandato misional con estas palabras: «Y mirad: yo estoy con vosotros todos los días hasta el final de los tiempos (del eón o mundo presente).» Difícilmente puede tratarse de una mera palabra de consuelo para los apóstoles; la estrecha visión judeoescatológica del mundo estaba superada cuando Mateo escribía esas palabras. Más bien subyace ya en el trasfondo la imagen eclesial de las cartas a los Efesios y a los Colosenses, en que la Iglesia no puede darse en modo alguno sin Cristo, ni el cuerpo sin la cabeza glorificada. Y algún tiempo después se podrá deducir justamente de esa frase que es Cristo en persona quien está en acción cuando un hombre como «apóstol de Cristo» actúa con su envío y encargo sacramentalmente en la Iglesia, cual «servidor de Cristo y administrador de los misterios de Dios» (1Cor 4,1).

Si esta concepción (judía) de la sucesión ministerial en la Iglesia hay que derivarla del antiguo pensamiento hereditario romano, como pretende demostrar la investigación moderna (W. Selb; J. Fellermayr), o si en esa concepción eclesiástica de la sucesión ministerial así como en la vieja concepción romana de la herencia están simplemente en juego los mismos elementos estructurales (a saber, el complicado juego de elementos objetivos [masa hereditaria o autoridad ministerial] y personales [derechos de posesión]), cosa que me parece más acertada, será algo que sólo la investigación ulterior podrá declarar. Como quiera que sea, las diferencias entre ambos acontecimientos de importancia histórica — la sucesión ministerial y la herencia objetiva — son al menos tan grandes como las analogías y semejanzas externas en la estructura común. El envío del Hijo (sucesión) y el envío del Espíritu (tradición) se reúnen en el apóstol como en los sucesores de ambos. Históricamente se distinguen con toda claridad el apóstol y su sucesor, cosa que además se deja sentir en que sólo los apóstoles son «portadores de la revelación», mientras que los sucesores no son más que «anunciadores de la verdad revelada». Además, los apóstoles son los únicos que han sido enviados «a todo el mundo» (Mc 16,15), mientras que sus sucesores pronto fueron destinados a una región determinada (diócesis: Gregorio IX, c. 34,35 x 1,3). Pero ciertamente que sería muy poca cosa entender el ministerio de los sucesores sólo como una «analogía con el ministerio de los apóstoles» (cf. A. Javierre en la bibliogr. cit. en p. 211).

c) *El desarrollo histórico de la idea de sucesión*

A lo que aquí se ha llegado partiendo del gran mandato misional es algo de lo que la Iglesia no fue consciente desde el comienzo. Fue necesario un largo desarrollo para que la Iglesia adquiriera conciencia de ello en su pensamiento y en su actuación. Sin embargo puede demostrarse que la evolución histórica de la idea de sucesión no iba fuera de camino, aunque en parte estuviera provocada y dirigida por impulsos mundanos externos. Sobre todo se puede demostrar muy bien históricamente el orden jerárquico en la sucesión; es decir, que sólo los obispos son los genuinos sucesores de los apóstoles, como ya era doctrina común desde aproximadamente mediados del s. II.

Simplemente en la descripción del concilio de los apóstoles (Act 15) se mencionan nada menos que cinco veces juntos los «apóstoles y presbíteros», y el relato del discurso de despedida de Pablo en Mileto dice que el apóstol había mandado llamar a «los presbíteros de la comunidad», pero después son los «obispos» a los que se dirige (Act 20,17.28). En dicho texto parece que apóstol y presbítero designan el mismo ministerio. En las comunidades judeocristianas de la primera época sin duda que al frente de las mismas, y siguiendo la tradición judía, había un «colegio de presbíteros», mientras que en las comunidades de gentiles cristianos — y sobre todo las fundadas por Pablo — se menciona a los «obispos y diáconos» (cf. Flp 1,1) como institución rectora, y las cartas pastorales hablan ya de un único obispo al frente de la respectiva comunidad (cf. 1Tim 3,2; Tit 1,7).

En la Escritura está claro ya que la sucesión en el ministerio o el establecimiento en un ministerio se realiza mediante el antiguo rito judío de la imposición de manos (cf. los diáconos: Act 6,6; Bernabé y Pablo: Act 13,3 y 14,23, y así especialmente en las cartas pastorales 1Tim 4,14; 5,22; 2Tim 1,6; Tit 1,5; cf. Núm 27, 18ss; Dt 34,9; Did 15,1s: CTD VII, § 3 y 4).

La carta 1Clemente (redactada ha. 95-97) presenta ya la sucesión clara: «Cristo, pues, es enviado por Dios, y los apóstoles lo son por Cristo, y ambas cosas suceden con todo orden según la

voluntad divina» (42,2; BAC 65, p. 216), y agrega: «... (los apóstoles) iban estableciendo a los que eran primicias de su predicación —de acuerdo con un previo examen en el Espíritu— como obispos y diáconos de los que habían de creer» (42,4). Y expresamente subraya: «Esto no era nada nuevo» (42,5). Lo que el escritor de dicha carta presenta aquí como «ordenamiento de Dios» lo fundamenta posteriormente con la habilidad administrativa romana y como una necesidad para el orden humano, cuando escribe: «También nuestros apóstoles supieron por nuestro Señor Jesucristo que surgirían disputas acerca de la dignidad episcopal. Por ese motivo establecieron también ellos... a los que acabamos de mencionar y les dieron el encargo de que, cuando ellos se durmieran (muriesen), asumieran su servicio otros varones probados» (44,1s; BAC 65, p. 218).

Según las cartas del obispo Ignacio de Antioquía († 116), a finales del s. I al frente de las comunidades del Asia Menor estaba siempre un obispo, asistido en cada caso por un colegio de presbíteros y diáconos. Y así escribe: «Esforzaos por colaborar en todo con Dios, por cuanto que el obispo lleva la presidencia en lugar de Dios, los presbíteros ocupan el puesto del colegio apostólico y a los diáconos... se les ha confiado el ministerio de Jesucristo» (*Ad Magn.* 6,1; BAC 65, p. 462; cf. *Phil.* 4; *Smyrn.* 8,1,2; BAC 65, p. 483; 493). La conexión interna de tradición doctrinal (παράδοσις) y sucesión en el ministerio (διαδοχή) la ponen ya de relieve Papías (ha. 130) y Hegesipo (ha. 180: Eusebio, HE IV, 22).

Ireneo de Lyón (140-202) nos informa de esa concepción católica de la sucesión en el ministerio frente al error de la gnosis, cuando en contra de la misma se refiere «a la tradición apostólica, que se ha preservado mediante la sucesión de los presbíteros en la Iglesia» (*Adv. haer.* III, 2,2), y así escribe: «La tradición, anunciada por los apóstoles en todo el mundo, puede encontrarla en cada iglesia todo el que quiera buscar la verdad, y nosotros podemos enumerar a los obispos establecidos por los apóstoles en las diferentes iglesias así como a sus sucesores hasta nuestros días» (ibid. III, 3,1). Como ejemplo de esa *succesio apostolica*, que para él representa una garantía para la recta tradición del mensaje apostólico, menciona la lista de obispos de Roma, en la que ocupaba la sede como duodécimo sucesor en la «cátedra» de Pedro su coetáneo Eleuterio (ibid. III, 3,3; cf. III, 24; V, 2b: DS 3057; D 1824; concilio Vaticano I).

De manera parecida escribe Tertuliano († ha. 220): «Ellos (los falsos maestros) pretenden dar los orígenes de sus iglesias y desplegar la serie *(ordinem)* de sus obispos, que se prologa desde el comienzo *(per successionem decurrentem)*, de manera que el primer obispo sea uno de los apóstoles o de los varones apostólicos, alguien que estando con los apóstoles sea su autor y antecesor *(auctorem et antecessorem)*. Porque ésa es la manera con que las iglesias apostólicas *(ecclesiae apostolicae)* demuestran su origen» *(De praescript.* 32; cf. *Adv. Marc.* IV, 5,2 en que habla por vez primera de la *auctoritas ecclesiarum apostolicarum)*.

En Cipriano († 258) esa sucesión en el ministerio apostólico se confirma y refrenda mediante el reconocimiento de los obispos vecinos, en que se expresa la colegialidad de los verdaderos obispos, y con lo que se establece la unidad de los obispos verdaderos frente a los numerosos maestros falsos de la época; con lo cual se asegura asimismo la verdad de la doctrina apostólica (cf. *Ep.* 45,3 al papa Cornelio, y *Ep.* 68,3s al obispo Esteban de Arles).

Los *obispos* aparecen como «representantes y sucesores de los apóstoles» *(Ep.* 66,4) y explícitamente enseña Cipriano que «la potestad de perdonar los pecados les ha sido otorgada a los apóstoles y a las iglesias que aquéllos fundaron como enviados de Cristo (cf. Sant 5,16), así como a los obispos que les han sucedido como representantes en virtud de su institución» *(Ep.* 75,16 a Firmiliano).

Hipólito (ha. 222) escribe en su introducción a la refutación de las falsas doctrinas: «El propio Espíritu convence de su error a los herejes, el Espíritu que les fue dado a los apóstoles; y, como nosotros, como sucesores suyos (διάδοχοι) participamos en la misma gracia, en la dignidad pontifical (ἀρχιερατεία) y en la doctrina (διδασκαλία), y nos contamos entre los guardianes de la Iglesia (φρουροί), mantenemos los ojos abiertos y no silenciamos la verdadera doctrina» (οὐδὲ σιωπῶμεν: Wendland III, p. 3,1.3-6). De las doctrinas erróneas, por el contrario, dice: «Son puro invento (ἐπιχειρήματα), porque no han tomado nada de las Sagradas Escrituras y no han preservado la sucesión de un santo (τινος ἁγίου διαδοχήν)» (ibid. 3,16-18).

Crisóstomo († 407) habla más tarde de los «sucesores de Pedro», refiriéndose a los obispos *(De sac.* II, 1).

De acuerdo con todo esto puede decirse en líneas generales que desde comienzos del s. III se ha visto al clero jerárquico tan esen-

cial para la constitución de la Iglesia, que ya no interesó tanto la evolución desde el ministerio apostólico. Ello se advierte ya claramente en las diversas oraciones consecratorias, que en la *Traditio apostolica* de Hipólito, ha. 220, se señalan para la consagración del obispo, del presbítero y del diácono. El obispo es consagrado por todos los obispos asistentes y es acogido en su colegio. El presbítero, como sacerdote de segundo orden, es consagrado por un único obispo, al que está sujeto. El papa Cornelio (251-253) en su inventario sobre el clero romano enumera ya ocho grados de consagración (prescindiendo de los ya mencionados por Hipólito, el subdiaconado y las cinco órdenes inferiores), que, dejando de lado algunas pequeñas interrupciones en Roma, se han mantenido en la Iglesia occidental hasta el concilio Vaticano II (cf. CTD VII. *El sacramento del orden sacerdotal*, § 5,2).

Sólo la clara distinción entre el obispo como sucesor de los apóstoles y el presbítero como ministro de segundo orden —que aparece ya claramente como una tradición en las oraciones consecratorias de Hipólito, y casi cien años antes en Ignacio— prohíbe hablar en serio de una «sucesión presbiterial», al lado de una sucesión apostólica de los obispos. Al tratar del presbiteriado volveremos a referirnos al tema. Y así, desde esa época (s. II) sólo al obispo se entiende como legítimo sucesor de los apóstoles; doctrina que desde el concilio Vaticano II ha vuelto a aparecer con singular claridad. Aunque esta doctrina no se ha puesto en duda a lo largo de siglos, sí que se oscureció un tanto con la definición medieval del sacramento del orden, que se vio ante todo en la consagración sacerdotal y no en la episcopal, porque se entendía el ministerio desde sus poderes y cometidos, simbolizados en los instrumentos que se entregaban, y no desde la perspectiva de la sucesión y la cátedra. El hecho de que hasta comienzos del s. II no fueran inequívocas las designaciones de obispo y presbítero no se puede esgrimir contra una tradición casi bimilenaria acerca de la sucesión apostólica en los obispos.

d) *La tradición doctrinal de la Iglesia y la idea de sucesión en el ministerio*

Permítasenos referirnos ante todo a las afirmaciones más importantes de los decretos de la Iglesia sobre este tema. En general

cabe decir que hasta el concilio Vaticano I, en tales decretos, sólo se habla de la *successio apostolica* cuando se trata de que los presbíteros quieren apropiarse de unos derechos que sólo competen al episcopado: así, contra Abelardo (DS 732; D 379) en el concilio de Sens de 1140 y en el *Decretum pro Armeniis* en el concilio de Florencia de 1431 (sólo los obispos pueden confirmar: DS 1318; D 697). En Lutero se abre paso por primera vez la idea de que los apóstoles fueron personajes históricos singulares, de los cuales no hubo sucesores, sino, a lo más, representantes; contra esto tomaron posiciones primero León X (DS 1476; D 766) y después el concilio de Trento (DS 1768; D 960). El concilio Tridentino subraya asimismo la diferencia entre obispo y sacerdote en la potestad de consagrar y confirmar (DS 1777; D 967).

El concilio Vaticano I enseña además, pese al tratamiento unilateral de la autoridad pontificia, la *ordinaria et immediata iurisdictionis potestas* de los obispos en sus diócesis (DS 3061; D 1828), como lo hizo asimismo León XIII en 1896 (DS 3307). Y Pío XII, remitiéndose a la carta 1Clemente, hace hincapié en que los obispos son *divina institutione successores apostolorum* (DS 3804; D 2287). Puede sorprender que ni el derecho canónico desde el siglo XI ni la nueva teología fundamental y la gran dogmática del siglo XIX (cf. Ehrlich y Scheeben VI, § 334) no hayan tratado explícitamente este problema de la sucesión apostólica de los obispos. El primer manual jurídico de la Iglesia, el *Codex Iuris Canonici* de 1917, escribe simplemente en el can. 329: «Los obispos son los sucesores de los apóstoles, y en virtud de una institución divina presiden unos distritos eclesiásticos mayores, a los que rigen con potestad ordinaria bajo la autoridad del romano pontífice.» El concilio Vaticano II, tras una inseguridad de casi mil años, ha vuelto a presentar claramente la dignidad de los obispos al declarar la dignidad episcopal como el auténtico sacramento del orden en la Iglesia. De ello se trata también ampliamente a propósito del ministerio episcopal (cf. LG n. 20-24). Sin embargo todavía no se ha hecho un especial tratado teológico sobre la *successio apostolica.* Y el motivo de tal ausencia hay que verlo en el hecho de que la doctrina de la sucesión apostólica de los obispos resulta tan evidente en la conciencia y vida de la Iglesia universal a partir del s. III, que ha parecido inútil una discusión teológica sobre el tema.

Si, partiendo de ese dato histórico-teológico, queremos estable-

cer cuál es el lugar sistemático para la *successio apostolica* en la doctrina eclesial, debemos decir: *1)* Según ha quedado expuesto de entrada al tratar del gran mandato misional, sin duda que el lugar común de esa doctrina es la concepción de la Iglesia en su totalidad. Induciría a error querer ver la *succesio apostolica* únicamente en la transmisión individual de unos poderes ministeriales del consagrante al consagrado. *2)* Pero el lugar especial de dicha doctrina ha de verse exclusivamente en esa conexión entre ministerio apostólico y ministerio episcopal, puesto que aquí se impone buscar el espacio vital (cátedra), en el que se preserva y garantiza la identidad de *palabra, sacramento y ministerio* en la Iglesia a través de todos los tiempos y lugares. *3)* En favor del hecho de que sólo cuenta la forma apóstol-obispo hablan ciertamente tres doctrinas establecidas desde el s. III: *a)* la doctrina de la diferencia decisiva de grado entre episcopado y presbiteriado; *b)* el dato de que sólo los obispos sean consagrados por varios o todos los obispos presentes, manifestando así que los obispos forman entre sí un verdadero *collegium episcoporum;* y *c)* que sólo el obispo posee la potestad consecratoria de la ordenación y que consagra sacerdotes para su diócesis como colaboradores en el reino de Dios, los cuales le están sujetos. Las pocas excepciones, por las que a unos abades determinados se otorgaba la potestad de ordenación por algún tiempo, no pueden aducirse como contraprueba, según se demuestra en otro lugar (cf. CTD VII, p. 425s). Sólo los obispos con su potestad de ordenación poseen la fuerza generadora espiritual que mantiene vivo el ministerio apostólico a través de todos los tiempos y lugares. Esa función vital es el genuino lugar teológico de la *successio apostolica* en la Iglesia.

4. *Los obispos*

LThK 2 (1958) 491-505 (J. Gewiess - M. Schmaus - Kl. Mörsdorf). - HerKorr 16 (1961) 31-39: Nachfolger der Apostel. - II VK, II 210-289 (LG 18-29); ibid. 127-247 (Chr-D); *Directorium de pastorali ministerio episcoporum vom 20. Juni 1973;* Hampe II 353-377; 436-488; Baraúna, Eccl. II (8 colaboraciones sobre el ministerio episcopal, espec. sobre su colegialidad); J. Colson, *Episcopat catholique,* París 1963; Y. Congar - B.D. Dupuy (dirs.), *L'Episcopat et l'Église universelle,* París 1962; J. Lecuyer, *Études sur la collegialité épiscopale,* Le Puy 1964; G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale,* Roma 1964; Y. Congar, *Das Bischofsamt und die Weltkirche,* Stuttgart 1964 (París

1962; J. López Ortiz - J. Blásquez, *El Colegio Episcopal,* 2 tomos, Madrid 1964; Listl, GnkKR, § 35: *Der Diözesanbischof; Das kirchenleitende Amt* («Ökum. Dokumentation» I), Francfort 1980.

a) *Datos básicos*

Como veremos sobre todo al tratar del ministerio petrino y papal, el ministerio apostólico incluye ya propiamente, según los datos fundamentales de la Escritura, dos ministerios: el de los doce y el de Pedro. Ambos ministerios tienen su unidad en el cometido de servicio a toda la Iglesia, que desde la perspectiva eclesial permanece siempre el mismo, pero que aparece como diferente en la realización concreta a partir del número de los servidores, que responde ciertamente a la unidad de Pedro y a la pluralidad de los apóstoles y de los obispos. La constitución LG del concilio Vaticano II compendia esta doctrina en las palabras siguientes: «Porque el romano pontífice tiene... potestad plena, suprema y universal sobre la Iglesia *(plenam, supremam et universalem potestatem)...* A su vez el orden de los obispos..., junto con su cabeza, el romano pontífice, y nunca sin esta cabeza, es también sujeto de la suprema y plena potestad sobre la universal Iglesia *(subiectum quoque supremae et plenae potestatis in universam ecclesiam* [nótese la distinción entre *universali potestas* y *universa ecclesia*])» (22).

Los problemas que derivan de esta doctrina y las tentativas de solución teológica que se han hecho los estudiaremos en el próximo parágrafo, al tratar del ministerio petrino y papal. Aquí vamos a exponer las verdades fundamentales sobre el ministerio episcopal católico, con independencia de tales problemas.

b) *Los obispos, como sucesores de los apóstoles, son símbolo y garantía de la unidad de las iglesias en la Iglesia*

Como queda expuesto anteriormente, desde el s. II es doctrina admitida sin ninguna duda en la Iglesia que los obispos son los legítimos sucesores en el ministerio de los apóstoles. El paso de éstos, que fueron enviados a todo el mundo, hasta los obispos que en cada caso son instituidos para un ámbito particular (tanto en el plano geográfico como en el personal), hace que el problema

aquí planteado entre *pluralidad y unidad* aflore tanto en la concepción de la Iglesia como en la concepción del ministerio. Y vamos a explicar brevemente ese problema, porque es decisivo para todas las otras afirmaciones que se formulen sobre los ministerios de la Iglesia. Por lo que hace a la concepción de la Iglesia, ya lo hemos discutido en el § 6. Dado que en ella no se trata tanto de un sociedad externa *(societas)* con unos determinados fines y objetivos cuanto de una comunidad interna *(communitas)* de personas, fundada en una tercera persona común que es Cristo, la Iglesia no puede entenderse como suma o reunión de las distintas comunidades o de asociaciones comunitarias, como serían las diócesis. La Iglesia es más bien en sí misma una totalidad: lo mismo en cada parroquia, como en cada diócesis, como en el conjunto la Iglesia es siempre Iglesia total. Esa unidad y totalidad ciertamente que tampoco ha de entenderse en el sentido de la *doctrina filosófica de los universales*, por ejemplo, cual si la Iglesia se diera en cada parroquia o en cada diócesis por completo como se da el hombre en cada individuo humano.

La unidad de la Iglesia no es un dato natural, sino más bien don y cometido otorgado por Cristo a todos cuantos le pertenecen y son miembros de su cuerpo, de manera que él pueda ser su cabeza. La unidad y totalidad de la Iglesia también se falsearía, si se entendiera a partir exclusivamente de una imagen *organicista*. La unidad humana en la comunidad o familia de Jesús es siempre mero signo sacramental y garantía de la unidad y totalidad interna en Cristo. La naturaleza de la Iglesia es de índole singular y no puede explicarse con ninguna analogía natural. Así como la Iglesia en cuanto obra de Cristo está edificada sobre los apóstoles (cf. Ef 2,20), así también la Iglesia universal se ha entendido, al menos desde el s. II, primordialmente desde su distribución en iglesias episcopales. Aunque cada diócesis sea plena y totalmente Iglesia, no se la llama sin embargo Iglesia universal. Esa Iglesia universal consta más bien de todas y cada una de las diócesis reunidas bajo el papa como su cabeza, al igual que los doce apóstoles tuvieron su portavoz en Pedro. Por ello a ese Pedro (al papa) le ha dicho Cristo: «Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia» (Mt 16,18), como Pablo puede también decir: «La Iglesia está edificada sobre el cimiento (θεμέλιον) de los apóstoles (y profetas), siendo la piedra angular (ἀκρογωνιαῖον) Cristo Jesús» (Ef 2,20).

Como quiera que el obispo ha de ser el signo y garantía de la

Iglesia que se le ha confiado, Ignacio († 116) subraya una y otra vez que todos cuantos desean pertenecer a la Iglesia han de tener unidad y comunión con el obispo *(Ad Eph.* 2,8; BAC 65, p. 449); unidos en subordinación unitaria, en obediencia al obispo y al presbiterio; ibid. 5,3; p. 450s; guardémonos de toda desavenencia con el obispo a fin de permanecer obedientes a Dios; ibid. 20,2; p. 459; *Ad. Magn.* 3; BAC 65, p. 461; se equipara la obediencia al obispo con la obediencia a Cristo como obispo de todas las almas [cf. 1Pe 2,25] al tiempo que exhorta Ignacio: «Aplicaos en hacerlo todo en armonía con Dios, pues el obispo preside en el puesto de Dios» (ibid. 6,1; p. 462). «Así como el Señor, siendo como es una sola cosa con el Padre, no hace nada sin el Padre..., así tampoco vosotros no hagáis nada sin el obispo y sin los presbíteros» (ibid. 7,1; p. 463; cf. *Ad Tral.* 3,1; p. 468s; introducción a *Ad Phil.* y 7,2; p. 485; *Ad Smyrn.* 8,1; p. 493; *Ad Pol.* 6,1; p. 500).

Cipriano da un paso más cuando presenta el ministerio episcopal como un único ministerio y escribe (251) al respecto: «Uno solo es el episcopado, del que cada obispo tiene una parte *in solidum (episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur: De cat. eccl. un.* 5). Justo por ello se consideraba el episcopado desde el s. II como fiador de la unidad de las iglesias frente a las herejías y los cismas.

Ya Tertuliano considera la animosidad contra el obispo como la «madre de todas las divisiones» *(De bapt.* 17). A su manera destaca el Ps.-Dionisio (ha. 500) la importancia del obispo en la Iglesia cuando escribe: «El estado divino del jerarca (= obispo) es el primero de los estados que aparecen por debajo de Dios. Es también el supremo y último porque en él se consuma y cierra toda la institución de nuestra jerarquía» *(Hier. eccl.* V, § 5). La constitución LG declara acerca de este punto (23): «Del mismo modo [que el romano pontífice] cada obispo es el principio y fundamento visible de unidad en su propia iglesia, formada a imagen de la Iglesia universal; y así en todas las iglesias particulares y de todas ellas resulta la Iglesia católica una y única» (cf. Cipriano, *Ep.* 55,24; 36,4).

c) *El colegio episcopal y los distintos obispos*

El hecho de que cada obispo sea signo y garantía de la unidad de la Iglesia y representante de la única Iglesia universal respecto a la iglesia de su territorio (diócesis), ha conducido a considerar al conjunto de todos los obispos como un colegio episcopal. En vez de colegio la constitución LG emplea también las expresiones de *ordo, corpus o communio episcoporum* (LG 22). El concepto de *collegium*, en cuya unidad se manifiesta a su vez la unidad de la Iglesia viva, lo había ya empleado y discutido ampliamente el concilio Vaticano II durante su segundo período de sesiones, de 1962 (desde los días 11-16 de octubre) como un «concepto clave» para entender al obispo (cf. Seibel-Dorn, *Tagebuch des Konzils*, Sessio II, 22-177). Allí se expone con toda claridad que dicho concepto tiene su origen en el colegio de los doce apóstoles y que su fundamento está en las instrucciones de Cristo a esos doce (cf. Mt 18,18; 28,19; Jn 20,21; Act 2,42s; 4,33ss; 6,1s; 8,14; 15 [concilio de los Apóstoles], Gál 1,17.19; 1Cor 9,1.2.5; 15,7.9; Ef 2,20; 3,5, etc.). En la discusión conciliar se adujo asimismo la gran tradición en favor de esa doctrina, aunque no se puede pasar por alto que la concepción colegial se entiende en Oriente de un modo más personal a partir de la tarea común de todos los obispos en favor de la única Iglesia, mientras que en Occidente prevalece la idea jurídica como unidad de ministros igualmente legítimos (cf. Lyonnet: Baraúna, Eccl. II, 813-829).

En la historia de la Iglesia se hace patente cómo la exigencia de la unidad colegial de todos los obispos de la Iglesia universal se impone en el s. II sobre todo en nombre de la lucha por la verdad revelada frente a todas las doctrinas erróneas, en el s. III mediante los numerosos sínodos regionales, ya en el siglo IV, a partir de Constantino, a través de los concilios ecuménicos. Ya Cipriano († 258) escribe así: «Esa unidad (de la Iglesia) debemos mantenerla y defenderla de manera inconmovible, sobre todo nosotros los obispos, que tenemos la presidencia en la Iglesia, a fin de que también presentemos un único e indiviso episcopado... El episcopado sólo es uno, y en él participa cada (obispo) sólo a condición de mantener la unidad del conjunto» *(De unitate eccl.* 5).

Otra expresión de la colegialidad episcopal en esa época fue-

ron las *litterae commentatitiae* de unos obispos a otros en favor de los fieles, así como el propio rito de la consagración episcopal, que pone de manifiesto cómo el nuevo consagrado justamente se convierte en obispo mediante el hecho de ser aceptado en la «comunión de los obispos». Desde el s. IV la diferenciación interna de la unidad colegial se convierte en problema por la división de la Iglesia —que ahora ya ha crecido y que desde el año 312 está dotada de un poder externo— en sedes *metropolitanas* (según las divisiones administrativas del Estado) y en *patriarcados* (que enlazaban con las antiguas iglesias apostólicas) y, finalmente, con el encumbramiento del *papa romano* como posesor del único ministerio petrino.

Esto se manifiesta en la pentarquía de Justiniano (527-565), en los cinco patriarcados de su tiempo mediante los diferentes términos para indicar el poder de cada uno de tales patriarcados: Alejandría hablaba de su ἐξουσία, Antioquía de su πρεσβεία, Jerusalén de su ἀκολουθεία τιμῆς, Constantinopla a partir del 381 de su πρεσβεία τιμῆς, de su importancia como nueva Roma (can. 3) y, finalmente, Roma desde el s. III, pero especialmente desde León I (430), se refería cada vez más al ministerio petrino, fundamentado en la Escritura (Mt 16,18), cuyo posesor era ya el obispo de Roma, como posesor de la *Cathedra Petri* (cf. DS 811; D 436: Inocencio III). De ese modo, la colegialidad, que en su origen más bien tenía el sentido de que cada obispo dentro del sínodo en cierto modo introducía su personal convicción creyente en el anonimato de la convicción creyente de todos, ahora con el desarrollo del poder tiende a convertirse cada vez más en una comunidad externa, en la que cada cual quería imponer la propia convicción creyente como su convicción de conciencia. Esto se dejó sentir en las grandes controversias doctrinales de los s. III-VI, en las cuestiones acerca de la herejía, en las disputas por el poder desde la época carolingia y en los problemas acerca del cisma (cf. J. Hajjar en Baraúna, *Eccl.* II, 831-851).

En la Iglesia occidental se planteó el problema de la colegialidad episcopal, al menos desde fines del primer milenio, aunque a veces tarado también con la cuestión de las relaciones de cada uno de los obispos con el obispo de Roma, el papa de la Iglesia universal, sobre todo en los tiempos del destierro de Aviñón (1305-1378) y del cisma de Occidente (1378-1417), en los que el prestigio del papado se deterioró gravemente. La general evolución del

individualismo occidental desde finales de la em también aportó lo suyo. Y todavía en el concilio Vaticano II la incorporación del ministerio pontificio a la colegialidad episcopal creó dificultades continuas, como lo demuestran sobre todo, al lado de varias fórmulas, la nota previa explicativa al capítulo III de la constitución LG de 16-11-1964 y su exposición (cf. J. Ratzinger, en Baraúna, *Eccl.* II, 751-777).

Según el concilio Vaticano II esa colegialidad de los obispos se hace visible en el concilio ecuménico, que el obispo de Roma convoca y refrenda y en el que tiene la presidencia. Cada acto colegial de los obispos necesita de la iniciativa o al menos de la confirmación posterior del papa (LG 23): «La unidad colegial se manifiesta también en las mutuas relaciones de cada obispo con las iglesias particulares y con la Iglesia universal.» Los diferentes obispos, unidos todos con el papa representan a toda la Iglesia en la imagen de la paz, del amor y de la unidad; y «en cuanto miembros del colegio episcopal, y como legítimos sucesores de los apóstoles, todos deben tener aquella solicitud por la Iglesia universal que la institución y precepto de Cristo exigen» (ibid. 23); de ahí que también les incumba la solicitud por la misión universal. La multitud de ritos y disciplinas no hace sino mostrar «la catolicidad de la Iglesia indivisa» y las conferencias episcopales sirven para confirmar y llevar a término esa común tarea del episcopado en favor de toda la Iglesia.

Y una vez más hay que decir que la colegialidad de los obispos no es una comunión natural de todos ellos, como una vasta realidad natural que, al modo de la familia, abraza al padre, la madre y los hijos, ni tampoco la crea la libre reunión de los obispos; más bien es una comunión sobrenatural que se funda en el mismo Cristo, en su envío y sus mandatos a los doce apóstoles, y en la persona misma de Cristo como el «obispo y pastor de nuestras almas» (1Pe 2,25), representando siempre una gracia y una tarea para cada obispo y en todos los tiempos.

d) *Poderes y cometidos del obispo*

También en la cuestión de las «facultades del obispo» la mentalidad laica y los poderes mundanos han estorbado a menudo su recta concepción sobrenatural. Esto se ve ya claramente en la

institución de los *khorepiscopoi* (= obispos del campo frente a los obispos de las ciudades) en la Iglesia oriental durante los s. IV-VII y en la Iglesia occidental en los s. VIII-IX. Esas dificultades se dejaron sentir muy especialmente en los s. XIV-XVI, cuando en razón del ya aludido debilitamiento del papado por el destierro y el cisma se formaron los dos partidos, que propugnaban respectivamente un sistema episcopal-conciliar y un sistema papal unitario. Los primeros negaban prácticamente la independencia del ministerio petrino y pontificio, mientras que los segundos querían reducir a los obispos a meros vicarios y delegados del papa, como ocurre en el propio Tomás de Aquino (*Sent.* IV, d. 20, q. 4, a. 3, ad 3; II, d. 44, q. 2), que equipara a los obispos con los procónsules y con los funcionarios regios. Fueron sobre todo los concilios reformistas de Constanza (1414-1418) y de Basilea, Ferrara y Florencia (1431-1445) los que quisieron reforzar la autoridad episcopal a costa de la autoridad pontificia, y la Sanción pragmática de Bourges adoptó para Francia en 1438 las conclusiones de Basilea, haciendo lo mismo la asamblea de príncipes de Francfort y Maguncia en 1438/39 para Alemania. En el período siguiente los papas procuraron volver a afianzar sus derechos mediante el concordato con los príncipes (Francfort 1447) y el concordato de Viena (1448) por lo que se refería a la nación germana, y mediante el concordato de León X con Francisco I (1516) respecto de Francia. El concilio de Trento equipara por primera vez a los obispos y los presenta como sucesores legítimos de los apóstoles (DS 1768; D 960), subrayando que también los obispos instituidos por el papa son obispos legítimos y verdaderos en ese sentido (DS 1778; D 968). Lo cual significa que los obispos reciben su potestad de consagración y de jurisdicción directamente en virtud de su consagración episcopal, y que con su incorporación al colegio de los obispos se convierten en verdaderos sucesores de los apóstoles. «En cambio, el orden de los obispos, que sucede en el magisterio y en el régimen pastoral al colegio apostólico, más aún, en quien el cuerpo apostólico perdura continuamente, junto con su cabeza, el romano pontífice, y nunca sin esta cabeza, es también sujeto de la suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal; potestad que no puede ejercitarse sino con el consentimiento del romano pontífice» (LG 22, CD 4).

Las tareas del obispo, que hasta entonces se referían a la Iglesia universal, se aplican también ahora de inmediato a las iglesias

particulares, a la diócesis para la que es consagrado el obispo. Al igual que antes ya se ha presentado el ministerio cristológico en su triple forma de maestro, sacerdote y pastor, también aquí se mencionan por lo que respecta especialmente al obispo su obligación de mantener la pureza de doctrina y de instruir al pueblo creyente, su actividad sacerdotal (y pastoral), especialmente en la solicitud por el clero de su diócesis y todas las instituciones eclesiásticas del pueblo fiel. Esto último se realiza sobre todo mediante la consagración de sacerdotes, que compete en exclusiva al obispo, así como en la administración del sacramento de la confirmación, en que encuentra su consumación el sacerdocio general de los bautizados del pueblo cristiano, así como, finalmente, en la consagración de los santos óleos para los sacramentos del bautismo, la confirmación y la unción de los enfermos (y para la consagración sacerdotal), y en la dedicación de los templos. A ello se añade, como tercer elemento, el ejercicio del ministerio pastoral en su diócesis con funciones legislativas, judiciales y administrativas, organizando todo el ámbito diocesano y administrando los bienes de la Iglesia. Especial importancia reviste la institución y mantenimiento de un consejo de personas para satisfacer tan amplias responsabilidades. El concilio Vaticano II, en un específico *Decreto sobre el deber pastoral de los obispos*, en tres capítulos y 44 artículos, trata ampliamente el tema (cf. LThK, *VK II*, 127-247) y el directorio *De pastorali ministerio episcoporum*, de 20-6-1973, ha emitido abundantes instrucciones y precisiones acerca de dicho decreto. Desde su constitución el derecho canónico trata de los derechos y deberes de los obispos tanto en el derecho personal como objetivo, en el derecho procesal y punitivo.

e) *Ideas para una imagen del obispo*

Lo dicho en los decretos mencionados sobre los obispos de la Iglesia ha de entenderse desde el tenor literal de la Escritura en su carácter mistérico, desde el envío de Jesucristo y del Espíritu. Sin embargo, no se puede dejar de lado la concreción de esa realidad sobrenatural en este mundo, si no se quiere que tales afirmaciones dogmáticas corran el peligro de convertirse en afirmaciones ideológicas. Aquí sólo vamos a hablar de los obispos con

gobierno pastoral. La institución de los obispos auxiliares es difícil de entender dogmáticamente; más bien parece una realidad de derecho eclesiástico, que sin duda necesita de una reconsideración fundamental, especialmente después del concilio Vaticano II, que ha introducido un gran número de tales obispos. Así las cosas, aquí sólo vamos a presentar algunas ideas sobre la elección episcopal y sobre la aptitud canónica y, en consecuencia, sobre la imagen del obispo, partiendo de la historia.

1) La importancia capital del obispo para la Iglesia como comunidad y sociedad, como misterio cristiano y como institución terrena, permite entender el interés que siempre ha suscitado el problema de la *provisión de las sedes episcopales* tanto en la Iglesia misma como entre las autoridades de este mundo (cf. LThK 2 [1958] 501-505; Mörsdorf). Desde el s. II-III las comunidades de los fieles junto con sus prelados (clero) y en colaboración de los obispos vecinos elegían en cada caso a su obispo, que después recibía su consagración mediante la imposición de manos de todos los obispos asistentes (cf. Cipriano, Hipólito). El primer concilio de Nicea, 325, atribuye ya (can. 4) a los metropolitanos la ratificación de la consagración del obispo, para la cual se requieren al menos tres obispos, a los que se suma el asentimiento de los otros obispos de la provincia. Con la introducción del derecho canónico estatal, después de Constantino, el «derecho electivo» del pueblo y del clero se convierte en un «derecho de propuesta» o presentación: el clero y los laicos más destacados proponen a unas personalidades idóneas, entre las que el metropolitano elige al nuevo obispo. En contra de la progresiva intervención de las autoridades profanas el concilio VII de Nicea, 787, declara ya nula (can. 3) la nominación de un obispo por gobernantes mundanos. Desde entonces en Oriente ha prevalecido el derecho de presentación de los coobispos (desde la em no sin la influencia del sínodo) y el metropolitano elige y consagra a sus candidatos.

Similar fue la evolución en Occidente. Aquí, desde el período carolingio, la influencia de los reyes y de los poderosos del imperio fue muy grande, especialmente por el feudo mundano ligado a la sede episcopal (un derecho canónico propio), de modo que ya no se distinguía entre la colación del ministerio espiritual y del feudo mundano por parte del rey (como ocurrió de hecho con Enrique II). De ahí que desde finales del primer milenio los movimientos reformistas luchasen por la independencia jurídica de la

Iglesia, y que sólo con la disputa de las Investiduras (Concordato de Worms 1122) pudiera la Iglesia volver a recuperar la libre elección de los obispos. A fines del s. XII los cabildos catedralicios, que habían adquirido un gran poder, se reservaron el derecho de elección, que Inocencio III les confirmó, excluyendo así de dicho derecho electivo al clero inferior y a los laicos (Const. 24: Mansi XXII, 1611). Pero ya antes, desde el s. IX en los casos controvertidos procuró Roma reservarse la decisión y en 1080 Gregorio VII declaraba en el sínodo cuaresmal *(Reg.* VII, 14a = Jaffé II, 398ss) que la potestad decisoria estaba en la sede apostólica y en los metropolitanos; una decisión que en principio pretendía servir no sólo al poder sino también al orden. A partir de Urbano V (1363) Roma fue tomando cada vez más en sus manos, mediante reservaciones, el derecho de decidir, y por tanto, la designación de los obispos en todo el Occidente cristiano. Como el concilio de Basilea suprimió tales reservaciones, la potestad decisoria volvió a recaer otra vez en los cabildos catedralicios, al menos para los meses de número par (!), en virtud del concordato estipulado entre el papa Nicolás V y el emperador Federico III en 1448.

Con el apoyo papal pronto los reyes de Francia (cf. el concordato de 1516) recuperaron un derecho de nominación, mientras que la corona española obtenía tanto para el territorio metropolitano como para los países de ultramar un derecho de presentación y, en parte también, de nominación, y muchas veces se impuso el denominado modo irlandés de elección, que otorgaba a los gobernantes la posibilidad de excluir de la elección a *personae minus gratae.* Debido a la secularización en 1803 se reglamentó de nuevo la elección de los obispos en varios países (en Baviera, por ejemplo, derecho regio de nominación, en Prusia y en la Provincia renana libre elección por parte de los cabildos catedralicios). Tras la revolución de 1918 y la desaparición de las casas reinantes de buena parte de Europa volvió Roma a reservarse la decisión (cf. CIC, can. 329, § 2; can. 332, § 1), facilitada en diferentes planos mediante el procedimiento de listas. En ese proceso las nunciaturas fueron adquiriendo progresivamente una gran importancia. Después del concilio Vaticano II, y en virtud de la nueva concepción de la Iglesia como pueblo de Dios se ha expresado claramente el deseo de una participación del clero y hasta del pueblo fiel en la elección de los obispos (cf. «Conc.» V [1969]

cuad. 10; ibid. VII [1971] cuad. 3; W. Siebel, *Freiheit und Herrschaftsstruktur in der Kirche,* Berlín 1971; R. Kottje, *Wahlrecht für das Gottesvolk,* Düsseldorf 1969; para el derecho vigente hasta el concilio Vaticano II, cf. LThK 2 [1958] 501-505). El 25-3-1972 (cf. «L'Oss. Rom.» 12 y 13 de mayo de 1972) se emitieron nuevas «Directrices para el nombramiento de los obispos en la Iglesia latina», que han acomodado la práctica precedente a las nuevas situaciones creadas por el concilio (cf. CTD VII, p. 390s).

2) Desde el comienzo tan importante como la cuestión del modo de nombrar a los obispos fue para la Iglesia el problema de la *aptitud canónica* de aquellos a los que se les iba a encargar y confiar ese ministerio. El mismo Pablo expone ampliamente lo que se exige del obispo (cf. Tit 1,5-9; 1Tim 3,1-7). Y el asunto lo han tratado con detenimiento los cánones de los concilios antiguos de la Iglesia así como el Derecho canónico desde la em. Las nuevas directrices de 1972 escriben al respecto en el art. 6: «Los candidatos han de ser examinados de tal modo (por la asamblea episcopal) que sea posible decidir si poseen los requisitos necesarios para ser un buen pastor y anunciador de la fe. Y, en especial, si gozan de buen nombre y prestigio, si llevan una vida ejemplar, poseen un juicio maduro y prudente, tienen un carácter equilibrado y firme; si están firmemente arraigados en la fe recta y se muestran fieles a la sede apostólica y al magisterio eclesiástico; si poseen un conocimiento exacto de la doctrina de la fe y de las costumbres así como del derecho canónico; si se distinguen por la piedad, el sentido de sacrificio y el celo pastoral y si poseen la aptitud para el ministerio prelaticio. Asimismo han de tenerse en consideración las facultades intelectuales, los estudios realizados, la posición social, la disposición al diálogo, a la colaboración, la inteligencia de los signos del tiempo, el esfuerzo encomiable por mantenerse por encima de los partidos, la procedencia familiar, la salud, la edad y las cualidades innatas.»

3) Una historia de la *imagen del obispo* a través de los siglos de historia de la Iglesia sólo ha sido escrita para el obispo de Roma en los numerosos relatos pontificios (cf. Döllinger, Haller, Seppelt, Ranke, Pastor, etc.) y para algunas diócesis especiales e iglesias particulares. Una visión de conjunto de las iglesias episcopales y particulares sólo podría producir una historia viva de la Iglesia, en la que en cada siglo y en cada época espiritual al lado de los poderosos y personajes importantes de este mundo se

mencionase a los santos, a los grandes pastores de almas y a los penitentes, al lado de los hombres de gran actividad nombrase a los orantes y pacientes, junto a los grandes se recordase a la multitud de pequeños que sostienen el reino de Dios, cuando se trata del trabajo insignificante, el aguante y la renuncia, cuando hay que rastrear el gran aliento de la pastoral misionera. De ese modo una *historia eclesiástica como «historia episcopal de las iglesias»* podría esclarecer algo del necesario y sano pluralismo de la Iglesia viva incluso para nuestro tiempo de unificación y masificación, y así podría ayudar también hoy a la Iglesia a mostrar con ejemplos concretos, contra los perjuicios de nuestro tiempo, unos instrumentos de salvación, y contribuir por ese camino a la vida y desarrollo del reino de Dios. (LMA II, 1982, 238s: *Obispos santos;* Juan Crisóstomo, *De sacerdotio* [6 libros]; cf. Bernardo de Claraval, *De moribus et officio episcoporum tr.* [op. 42: PL 112, 809-834]; Bartolomeo de los Mártires [† 1590], *Stimulus pastorum;* H. Jedin - P. Broutin, *L'évêque dans la tradition pastorale du XVI*[e] *siècle,* Bruselas 1953; papa Gregorio I, *Reg. past.* p. III [n. 1-11].)

III. El ministerio apostólico y el ministerio petrino (ministerio papal)

LThK 8 [1963] 334-347 *(Petrus:* O. Perler, R. Bäumer, M. Sotomayor, K. Hofmann); ibid. 36-48, 54-59 (Papst: bibl.); ibid. 60-63 *(Papstwahl:* W.M. Plöchl); O. Cullmann, *Petrus,* Zürich - Stuttgart 1960 (1967): Siebenstern TB 90-91; versión catalana: *Sant Pere,* Ed. 62, Barcelona 1984; *Petrusamt und Papsttum* (colab. de Denzler, Christ, Trilling, Stockmeier, De Vries, Lippert: KBW) Stuttgart 1970; F. Hahn, *Die Petrusverheißung Mt 16,18s (Materialdienst des konf. Inst. Bensheim* 21 (1970) 8-13; G. Denzler (dir.), *Papsttum heute und morgen (57 Antworten auf eine Umfrage),* Ratisbona 1975; H. Stirnemann - L. Vischer (dir.), *Papsttum und Papstamt,* Francfort 1975; «Concilium» XI (1975), 3, 137-288: *Renovación de la Iglesia y ministerio papal en las postrimerías del siglo XX;* H.J. Mund (dir.), *Das Petrusamt in der gegenwärtigen Diskussion (drei evangelische, ein katholischer, ein orthodoxer Beitrag),* Paderborn 1976; A. Brandenburg - H.J. Urban (dir.), *Petrus und Papst, Evangelium —Einheit der Kirche— Papstdienst,* Münster 1977; *Ökumene und Papsttum (anglikanischkatholisches Konsensdokument)?,* HerKorr 31 (1977), 191-195; H.R. Mc Adoo - J.C.H. Aveling - D.M. Loades, *Rome and Anglicans,* publ. por W. Haase, Berlín 1982; W. Dietrich, *Das Petrusbild in den lukanischen Schriften,* Stuttgart 1972; D. Gewalt, *Petrus. Studien zur Geschichte und Tradition*

des frühen Christentums, tesis, Heidelberg 1966, 2 tomos; *Papsttum als ökumenische Frage,* Munich - Maguncia 1979; *Das kirchenleitende Amt* («Ökum. Dokumentation» I), Francfort 1980; R. Pesch, *Simon Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung der ersten Jünger Jesu Christi,* Stuttgart 1980; *Der hl. Stuhl und die Völkergemeinschaft,* predic. del card. A. Casaroli, Berlín 1981.

Como se ha indicado anteriormente (II, 2), desde el comienzo aparecen en la Escritura doce varones, a los que se menciona explícitamente por sus nombres, a los que Jesús de Nazaret elige de una manera especial, los instruye y los envía, y a los que confiere el título de apóstoles. Sólo seis de ellos, sin embargo, encuentran una *cierta presentación histórica individual: Judas,* el traidor; *Santiago* el Mayor, pariente de Jesús y primer mártir del colegio de los doce; *Juan,* hijo de Zebedeo, que en sus escritos se presenta a sí mismo ante todo como el discípulo amado de Jesús; *Mateo* o Leví, el evangelista, cuya vocación narran los tres sinópticos (Mc 2,14 y par.), así como *Pedro* y su hermano *Andrés.* A su lado aparece más tarde *Saulo* o *Pablo,* llamado de una manera singular por el Señor glorificado (Act 9ss), y cuya autoridad en la Iglesia fue desde el comienzo de diferente índole de la que ostenta Pedro: destaca sobre todo por su personalidad humana y misionera, tal como se nos muestra en sus numerosas cartas. Los Hechos de los apóstoles, que bien puede denominarse la «primera historia de la Iglesia», aunque no en un sentido moderno (primordialmente es la primera apología de la Iglesia), sólo trata de la actividad de Pedro y de Pablo.

En una visión panorámica de los testimonios escriturísticos, quien más destaca entre los Doce apóstoles es Pedro, que ocupa un lugar especial tanto en el colegio apostólico como en la Iglesia primitiva hasta el año 42 y en el concilio apostólico del 49/50. De esa singular posición de Pedro hemos de tratar aquí, porque en ella podemos rastrear el fundamento de un específico «ministerio petrino». Así, pues, hemos de preguntarnos: 1) por el lugar de Pedro dentro del colegio de los doce; 2) por su importancia para la Iglesia en formación, de acuerdo con la palabra del propio Cristo y con la exposición de los Hechos de los apóstoles; 3) habremos de esclarecer el problema de la sucesión de ese «ministerio petrino»; 4) trazaremos, a grandes rasgos, la evolución dogmática del ministerio papal en la historia de la Iglesia; 5) la importancia de ese ministerio para la dirección de la misma (primado

de jurisdicción) y 6) por la Iglesia como columna y fundamento de la verdad (infalibilidad), terminando 7) por dilucidar un tanto las relaciones del ministerio papal con el episcopado universal de la Iglesia, y todo ello con ayuda de la evolución histórica.

1. *Pedro y el colegio de los doce*

Sólo en los evangelios se menciona a Pedro 114 veces y 57 en los Hechos de los apóstoles, mientras que Juan, por citar un caso, sólo aparece 38 veces en los primeros y 8 veces en los Hechos (cf. A. Lang, FTh II, Munich [4]1968, 91-95). Los evangelios refieren, de modo inequívoco, que Cristo en persona distinguió a Pedro entre los doce. Pese a las diferencias que aparecen en los relatos de vocación (Mc 1,16-20; Mt 4,18-22; Lc 5,1-11; Jn 1,41s), todos los evangelios coinciden en que Cristo otorgó únicamente a Simón, en el círculo de los doce, un nombre propio con la fuerza de un título: el nombre de Pedro (roca). Según Jn 1,42 ya en su primer llamamiento; según Mt 16,16ss a raíz de su gran confesión mesiánica; según Mc 3,16 al instituir el colegio de los doce. Resulta insostenible la teoría de que Pedro sólo obtuvo ese su título de boca del Resucitado (1Cor 15,5; Mc 16,7; O. Cullmann, ThW VI [1959] 94-112; *Sant Pere*, Ed. 62, Barcelona 1984).

Que originariamente *Kefa* significase piedra de toque o de verificación y que sólo «después de la pascua» (R. Pesch) se interpretó como «roca» o piedra, es algo que requiere una fundamentación exegética y no simplemente teológica. Fue llamado el primero (Mc 1,16) o uno de los primeros (Jn 1,41, después de Andrés y de Juan), quizá en relación con la pesca abundante, en la que aparece, junto con Santiago y Juan, como portavoz y con toda su humildad (Lc 5,1-11). Su casa de Cafarnaúm sirve de hospedaje a Jesús durante su ministerio público (Mc 1,29ss y par.; 2,1; 3, 20; 9,33) y, desde su barca, Jesús predica al pueblo (Lc 5,3); Pedro con Juan y Santiago es testigo presencial de la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,37 y par.), de la transfiguración en el Tabor (Mc 9,2 y par.) y de la agonía del Señor en el monte de los Olivos (Mc 14,33 y par.). A fin de pagar su propio tributo y el de Pedro al templo, Jesús obra un milagro específico (Mt 17,24-27); a Pedro se le encarga, junto con Juan, de los preparativos de la cena pascual (Lc 22,8). Por Pedro empieza Jesús su lavatorio de

pies (Jn 13,6ss) y el Resucitado le honra, antes que a ningún apóstol, con su primera aparición (Lc 24,34; 1Cor 15,5). Cuando Jesús reprocha a Pedro por su pusilanimidad (Mt 14,28ss) o por su somnolencia (Mc 14,37ss) o su mentalidad terrena (Mc 8,33), no hace sino poner de manifiesto que espera de él algo especial. También en los acontecimientos más importantes aparece personalmente Pedro como portavoz e intérprete de los doce apóstoles: expresa el asombro de todos después de la pesca milagrosa (Lc 5,8), responde a la pregunta del Señor que se interesa por la fe mesiánica de los discípulos (Mc 8,27ss y par.), y en nombre de los mismos proclama la fe firme de los discípulos en la palabra del Señor después del discurso eucarístico (Jn 6,68), expresando asimismo el escándalo que ha provocado en los propios discípulos el anuncio que Jesús hace de su pasión (Mc 8,32 y par.). En general siempre es él el que formula al Señor las cuestiones candentes y las dudas de los discípulos (cf. Lc 12,41; Mt 15,15; Mc 10,28ss y par.; Mt 18,21). Por lo que tampoco es ciertamente casual que en las listas apostólicas Pedro aparezca siempre en el primer puesto (Mc 3,16; Mt 10,2; Lc 6,14; Act 1,13) y que el mismo colegio apostólico aparezca en algunos pasajes como el séquito de Pedro (Mc 1,36; Lc 8,45; 9,32: Simón Pedro y los que con él estaban; Act 2,14; 2,37: Pedro con los once).

Hay que mencionar muy especialmente tres acontecimientos, en los que el Señor distingue, de manera singular, a Pedro, y de los que habremos de hablar repetidas veces: primero, la vocación de Pedro a ser fundamento de la Iglesia y a tener las llaves del reino de Dios (Mt 16,16-19); después, la promesa y seguridad de Jesús de que ha rogado por Pedro de una manera particular, a fin de que, tras su conversión, pueda fortalecer a sus hermanos en la fe (Lc 23,32; cf. Jn 6,68s); y, finalmente, la entrega de todo el rebaño de Cristo, por parte del Señor resucitado, a Pedro como primer pastor (Jn 21,15-17). Las dificultades exegéticas que pueden surgir en la exposición concreta de esos tres pasajes no deben ocultar el hecho de que los tres pasajes se relacionan de algún modo y que evidentemente han fundamentado ya en vida de Jesús aquella autoridad externa de Pedro que, después de la festividad de pentecostés, conforme al relato de los Hechos de los apóstoles, se hace patente en la Iglesia (cf. *Der Petrus der Bibel. Eine ökumenische Untersuchung*, publ. por R.E. Brown - K.P. Donfried - J. Reumann, Stuttgart 1976).

2. *La posición de Pedro en la comunidad primitiva*

Toda la parte primera de los Hechos de los apóstoles constituye un testimonio de que Pedro ha ocupado el primer puesto en la joven Iglesia. Provoca y dirige la elección de Matías, por cuanto que, tras la defección de Judas, había que mantener el número doce (Act 1,15ss). Tras el milagro de pentecostés pronuncia el primer sermón catequético, por el que se hacen bautizar tres mil personas, iniciándose así la comunidad de Cristo (Act 2,14-36.37-42). Cuando las autoridades judías del templo proceden contra los apóstoles, Pedro se alza como portavoz y defensor de la causa del evangelio (Act 4,8; 5,29). Determina la pureza de intenciones en la comunidad primitiva con su juicio contra Ananías y Safira (Act 5,1-11) así como mediante el anatema que lanza contra Simón Mago (Act 8,21). Realiza los primeros viajes misioneros a Lidia, a Yoppe (Act 9,32ss.36ss) y a Cesarea (Act 10,1.24); y allí, advertido por una aparición, decide la incorporación de los primeros gentiles, Cornelio y su familia, a la Iglesia de Jesús (Act 10,47; 11,2ss; 15,7). En forma milagrosa es liberado una segunda vez de la cárcel (Act 12,3-17; cf. 5,19), y dirige el diálogo y el establecimiento de la primera afirmación dogmática de la Iglesia en el concilio de los Apóstoles (Act 15,6-11).

La tradición, de la que hablaremos más adelante, le presenta trabajando en Roma, antes y en compañía de Pablo, como misionero en la capital del mundo de entonces, en la que muere mártir bajo Nerón. Con independencia de esta cuestión romana, lo cierto es que, de acuerdo con el testimonio incontrovertible de la Escritura, Pedro ocupa una posición rectora en la Iglesia primitiva como ningún otro apóstol. Los Hechos de los apóstoles expresan el dato con toda simplicidad ya en la primera fiesta de pentecostés cuando nos dicen: «Puesto Pedro de pie con los once, levantó la voz y les dirigió este discurso: Hombres de Judea y vosotros todos los que habitáis en Jerusalén, quede esto bien claro y escuchad mis palabras» (Act 2,14). Pedro no está sin los once; pero tampoco es simplemente el primero de los doce; es su portavoz y director. Y ello no con un poder y autoridad propios, sino por encargo del Señor y en virtud de su envío. Si anteriormente hemos deducido el «ministerio apostólico» de los doce partiendo de su elección, gestión y envío, también ahora podemos y debemos deducir aquí de la especial elección, gestión y misión de Pedro un *ministerio petrino* específico y propio que tiene su sitio adecuado en el conjunto de la Iglesia y de su organización, y que no se da más allá sino junto con el ministerio apostólico que Pedro comparte con los otros once. Así lo certifica también inequívocamente Pablo, cuando escribe: «Después, pasados tres años (de mi conversión), subí a Jerusalén para visitar a Cefas (Gál 2, 9.11.14), y me quedé quince días con él; pero no vi a ningún otro apóstol, sino solamente a Santiago, el hermano del Señor» (Gál 1,18s).

Esta posición de Pedro en la naciente Iglesia, reconocida universalmente, es asimismo el motivo de que Pablo se le enfrente con tanta resolución y con toda franqueza en la cuestión de los cristianos procedentes del gentilismo (Gál 2,11-21). De ahí que los Hechos de los apóstoles y Pablo sólo conozcan el nombre de Cefas o Pedro, y no ya el nombre civil de Simón. Así como el ministerio apostólico ha encontrado su prolongación y conformación ulterior en el ministerio episcopal, así también el ministerio petrino vuelve a hacerse visible y comprensible en el ministerio papal. Pero antes de referirnos al mismo conviene que aclaremos el problema de la sucesión en ese ministerio petrino.

3. *El problema de la sucesión en el ministerio de Pedro*

Así como la cadena sucesoria entre apóstoles y obispos sólo se puede entender como un desarrollo histórico (aunque sea con toda la fuerza y vinculación de lo histórico en una visión cristiana del mundo que se fundamenta en la creación, la encarnación de Dios y la transfiguración del propio mundo), así debe entenderse también la cadena sucesoria entre ministerio petrino y ministerio papal o papado. Y del mismo modo que el ministerio episcopal sólo se entendió tras un largo espacio de tiempo, así también la idea de sucesión entró sólo más tarde en la conciencia eclesial. Lo cual no tiene nada de sorprendente, si pensamos que los misterios fundamentales de la concepción cristológica y del misterio trinitario sólo se aclararon en el s. IV.

Los «hechos» siguientes pueden sostener la fe en la sucesión del ministerio petrino que pasa al ministerio papal: *a)* Al igual que en el asunto de la sucesión apostólica, también aquí ha de

mantenerse que la estructura fundamental, dada por Cristo a la Iglesia que él fundó, debe permanecer a través de todos los tiempos. Si en esa estructura fundamental se encuentra ya un ministerio petrino, como queda demostrado, se impone el que dicho ministerio persista también en la Iglesia, aunque su concepción externa haya de acomodarse a cada época. *b)* Así como la sucesión ministerial de los obispos se remonta ya en la carta 1Clemente, pero sobre todo a partir de Ireneo y Tertuliano, a un apóstol, vinculándola desde el comienzo a una sede episcopal *(cathedra)*, también la sucesión en el ministerio petrino ha de ir ligada a una cátedra, ya que también aquí se trata de una sucesión episcopal, aunque tenga unas características muy particulares. *c)* Si la sucesión del ministerio petrino ha de ir ligada a la *Cathedra Petri* en Roma, será necesario establecer una conexión histórica entre esa sede episcopal romana y la persona de Pedro. Con lo que el problema se plantearía aquí en los siguientes términos: ¿Estuvo Pedro en Roma? ¿Cómo y cuándo llegó allí? ¿Qué función se le puede atribuir para la Iglesia de Roma?

¿Cuándo estuvo Pedro en Roma? Sobre todo una visión de conjunto de los relatos que nos ofrecen los Hechos de los apóstoles así como la autobiografía de Pablo en la carta a los Gálatas nos permiten establecer estos datos acerca de la vida de Pedro: después de la muerte de Jesús (año 30) Pedro está en Jerusalén como cabeza del colegio de los doce, no en el sentido de un episcopado monárquico, que sólo aparece claramente con Ignacio de Antioquía en torno al año 100, sino como cabeza en virtud de su autoridad personal y de la que Cristo le ha confiado. Hacia el año 32 ocurre la conversión de Saulo a las puertas de Damasco por la intervención del Señor glorificado (Act 9), y tres años después de su conversión (es decir, el 35: Gál 1,18) «Pablo subió a Jerusalén para visitar a Cefas, y se quedó con él quince días». Del tenor de esas palabras cabe deducir que Pablo, como ya queda dicho, sabe de la posición destacada de Pedro (siempre le llama Cefas y no por su nombre civil de Simón), y que por esas fechas Pedro ocupa también ese puesto privilegiado en Jerusalén, por lo que el nuevo converso sólo quiere hablar con él, con Cefas, le visita y pasa unos días con él.

En conexión con la actividad y el martirio del diácono Esteban (antes del 32), en cuya lapidación estuvo Saulo presente (Act 7, 58), los cristianos, y sobre todo los cristianos de la gentilidad,

fueron expulsados de Jerusalén y sólo los apóstoles pudieron quedarse (Act 8,1; 11,19). Ello condujo a la fundación de nuevas comunidades cristianas fuera de Jerusalén, siendo la más importante de las mismas la formada por cristianos de la gentilidad en Antioquía, sobre el Oronte, capital de Siria; a ella enviaron los apóstoles como misionero y organizador a Bernabé (Act 11,22), que a su vez llamó a Saulo de Tarso como colaborador (Act 11, 25). La acción de estos dos misioneros de los gentiles motivó que en Antioquía «a los discípulos de Jesús se les diera por primera vez el nombre de cristianos» (Act 11,26). Antioquía se convirtió así, bajo la dirección de Bernabé y de Pablo, en el centro de la misión gentil, como Jerusalén todavía con los apóstoles a su cabeza era el centro de la misión judía. La vinculación interna de ambas ramas misioneras, profundamente diferentes, se puso de manifiesto desde el comienzo en la solicitud que los cristianos de la gentilidad mostraron por el aspecto económico, ayudando los habitantes de las ciudades ricas a los cristianos pobres del judaísmo (cf. Act 11, 29s; 1Cor 16,1; Gál 2,10; Rom 15,25-28; 2Cor 8,1-9.15). El rey Herodes Agripa I (41-44), con toda probabilidad ha. el año 42, hizo ejecutar a espada a Santiago el Mayor, hermano de Juan, y mandó encarcelar a Pedro, que fue liberado milagrosamente por un ángel (Act 12,1-17).

En el relato de la liberación de Pedro hay dos datos importantes: primero, que Pedro hace saber su liberación milagrosa «a Santiago y a los hermanos»; lo cual supone que, por esa fecha, Santiago el Menor, el hermano del Señor había asumido la jefatura de la comunidad de Jerusalén o iba a asumirla. La cabeza espiritual de los judeocristianos lo va a ser desde ahora Santiago el Menor, como se ve también claramente en el concilio de los Apóstoles, celebrado en Jerusalén (Act 15,13.20). A este respecto también se relata aquí que, tras su liberación, Pedro «se fue a otro lugar» (Act 12,17). Cuando, catorce años después de su primera visita a Jerusalén, es decir, después de su primer viaje misionero, Pablo vuelve a subir en compañía de Bernabé a la ciudad santa en torno al año 49, refiere que «Santiago, Cefas y Juan, los considerados como columnas, nos dieron la mano en señal de comunión» (Gál 2,9). De lo que se deduce claramente que, primero, Pedro estaba de nuevo en Jerusalén (en este contexto se enmarca el concilio de los Apóstoles: Act 15); pero, segundo, que ya no ocupa allí una posición rectora, puesto que se

menciona antes a Santiago. No se sabe a dónde marchó Pedro el año 42.

Se podría pensar ante todo en Antioquía, pues Pablo relata de «cuando llegó Cefas a Antioquía» y de su enfrentamiento con él a propósito de la reglamentación judía sobre los alimentos (Gál 2,11-16), relato que difícilmente puede situarse en el año 49, poco antes de celebrarse el concilio jerosolimitano. En dicho concilio Pedro aparece ciertamente como el portavoz de la misión gentil (Act 15,7-11). Y con ello terminan los testimonios directos de la Escritura sobre Pedro, aunque cabe referirse a la carta 1Pedro, que según el saludo final fue escrita en «la Iglesia que está en Babilonia, elegida como vosotros» (1Pe 5,13) y que sin duda se refiere a Roma (cf. Ap Bar sir. 11,1; 67,7, que es coetáneo de la carta); los destinatarios de la misiva fueron «los peregrinos de la diáspora en el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia», o lo que es lo mismo las comunidades cristianas del Asia Menor. Dos cosas pueden desprenderse de este escrito, cuando no hay razones decisivas para considerarlo como seudoepigráfico: primera, que al tiempo de su redacción Pedro estaba en Roma; y, segunda, que envía esa misiva consolatoria con autoridad a las comunidades del Asia Menor, lo que no prueba pero tampoco excluye que después del año 42 haya visitado también dichas comunidades. Que Pedro después de dicho año haya ido a Roma puede también sugerirlo la disposición del relato de los Hechos de los apóstoles: así como el relato de la actividad misionera de Pablo termina con su estancia en Roma (Act 28,30s), también el final de la historia de Pedro puede apuntar a Roma con «a otro lugar» (Act 12,17), aunque se cierre aquí de manera tan misteriosa por razones que ignoramos. Tal vez quiso el escritor, que precisamente redactó los Hechos de los apóstoles en Roma, ocultar la estancia de Pedro en la misma, cosa que resulta perfectamente comprensible en el tiempo de la persecución neroniana de los cristianos por los años 64-68.

La estancia y el martirio de Pedro en Roma no se pusieron seriamente en duda ni en la Antigüedad ni en la em y ni siquiera en tiempos de la reforma. Fue sólo a partir del s. XIX cuando no sólo se puso en tela de juicio la validez de la tradición, sino también el hecho de la presencia de Pedro en Roma por parte de una crítica absolutamente escéptica, sobre todo del lado protestante (cf. A. Lang, FTh II, Munich ^{4}1968, 133-140; O. Cullmann,

75-82). Ha sido especialmente K. Heussi el que en numerosos trabajos, posteriores a 1936, ha intentado probar una y otra vez que la presencia de Pedro en Roma no pasa de ser una «leyenda». Contra él se han alzado los teólogos protestantes H. Lietzmann y después K. Aland; este último escribía en 1959: «Metodológicamente no falta sino admitir como un hecho la muerte martirial de Pedro en Roma. Resultado que parece imponerse evidentemente, si nos servimos de los métodos y puntos de vista, que se consideran válidos en los trabajos historicocríticos para los s. I-II cristianos» (Cullmann, 82).

Baste aducir aquí brevemente los testimonios más antiguos en favor de la presencia de Pedro en Roma. La carta 1Clemente (redactada hacia 95-97; 5,2-4) habla del martirio de Pedro como lo hace (5,5-7) del de Pablo, y concluye refiriéndose a una «gran multitud de elegidos», que junto con aquellos dos varones, por su martirio «se han convertido en gloriosos modelos entre nosotros (ἐν ἡμῖν)» (6,1-2; BAC 65, p. 182); referencia que sólo puede aludir a los testigos de sangre bajo Nerón. Ignacio de Antioquía († 107) se refiere en su carta a los Romanos precisamente a los dos apóstoles Pedro y Pablo, que allí murieron: «No os imparto ordenanzas como Pedro y Pablo» (4,3; BAC 65, p. 477). El año 170, y en su carta a la comunidad de Roma, escribe explícitamente el obispo Dionisio de Corinto: «Ambos apóstoles, después de haber comenzado la plantación en nuestra ciudad de Corinto, han enseñado de manera similar; más tarde misionaron (φοιτήσαντες) en Italia y allí padecieron simultáneamente el martirio» (Eusebio, HE II 25,8). El presbítero romano Gayo, bajo el papa Ceferino (198-217), dice al montanista Proclo de Hierápolis, que se había referido a las tumbas del diácono Felipe y de sus hijas profetisas: «Pero yo pude mostrar los signos victoriosos (τρόπαια = trofeos, monumentos funerarios) de los apóstoles, pues puedes ir a la colina del Vaticano o a la vía de Ostia, y verás los trofeos de quienes fundaron (ἱδρυσαμένων) esta iglesia (de Roma)» (Eusebio, HE II, 25,7). Finalmente, Ireneo de Lyón, hacia el 200, llama a la iglesia romana «la iglesia máxima, la más antigua y universalmente conocida, que fue fundada y organizada *(fundata et constituta)* por los dos celebérrimos apóstoles Pedro y Pablo» *(Adv. haer.* III, 3,2).

De esa época es la tradición sobre la actividad y el martirio del príncipe de los apóstoles Pedro y de Pablo en Roma, que resulta inequívoca, así como los testimonios más antiguos al res-

pecto que no se discutieron seriamente hasta mediado el s. XIX. En la época moderna a esos viejos testimonios literarios se han sumado otros tres arqueológicos de gran importancia.

1) Según el calendario de fiestas compilado por Filócalo en 354, y que en parte se cita y corrige en el denominado *Martyrologium Hieronymianum* (de ha. 450), tenemos estos datos: «Día 29 de junio: memoria de los apóstoles Pedro y Pablo, de Pedro en el Vaticano y de Pablo en la vía Ostia y de ambos *ad catacumbas* bajo el consulado de Tusco y Basso» (es decir, el 258 d.C.).

2) Junto a las dos tumbas, en la colina Vaticana y en la vía Ostia, se menciona aquí también un lugar común en que se veneraba a ambos, y que se llama *ad catacumbas.* Según una tradición antigua (PL 13,347-424) el papa Dámaso (366-384) ya había hecho grabar un epigrama de este tenor: «Has de saber que antes habitaron aquí santos y que cada uno puede establecer sus nombres como Pedro y Pablo» (HE 589). Ese lugar *ad catacumbas* se encuentra, según una vieja tradición, como *Platoma Apostolorum* bajo San Sebastiano, en la Vía Appia, en que salió a la luz con las excavaciones de 1892 y 1915. El muro oriental de ese espacio está cubierto de inscripciones latinas en que se invoca al príncipe de los apóstoles. Posiblemente el año 258, durante la persecución valeriana, fueron depositados aquí los restos de los príncipes de los apóstoles para su veneración, siendo después trasladados de nuevo a sus respectivos lugares del Vaticano y de la Vía Ostia.

3) Todavía más importante es el tercer testimonio arqueológico, conocido por las excavaciones realizadas bajo la basílica vaticana desde 1939. Allí bajo la Confesión o altar papal, en el centro de la basílica, se encontró el *tropaion* de Pedro, mencionado por el presbítero Gayo. Según muestran las excavaciones, los maestros de obras de Constantino hubieron de superar graves dificultades topográficas en los escarpados terrenos de la colina vaticana y en medio de un gran campo de tumbas paganas, para poder levantar la nueva y gran basílica de Pedro en el lugar en que ahora se encuentra la Confesión, el altar mayor papal, justamente encima del mentado *tropaion,* es decir, sobre la tumba de san Pedro, como lo había establecido la tradición hacia el 200, según el relato de Gayo (cf. E. Kirschbaum, *Las tumbas de los apóstoles,* Argos, Barcelona). Si las investigaciones de M. Guarducci son correctas, en los restos que se encontraron detrás del *tropaion,* en el féretro de mármol incrustado en el muro de los

esgrafiados rojos, tendríamos los restos de Pedro, que fueron trasladados en el año 258 (cf. M. Guarducci, *Hier ist Petrus,* Ratisbona 1967).

Si con ello está perfectamente asegurada la estancia de Pedro en Roma, incluso desde el punto de vista del pensamiento crítico-histórico, surge ahora la cuestión de cuál es el papel que se ha de atribuir a Pedro en la Iglesia de Roma. Y a este respecto debemos consignar: al menos a partir del presbítero Gayo y de Ireneo de Lyón, la tradición asegura que Pedro «fundó» la iglesia de Roma. Dicha afirmación indica que Pedro, en virtud de su autoridad personal y de la autoridad que le otorgó Cristo y todos reconocían en la comunidad primitiva, es considerado como el primer «rector de la comunidad cristiana de la ciudad de Roma». Aun así, hemos de decir que no se puede establecer aquí todavía el «episcopado monárquico» de un Ignacio de Antioquía. Hay que establecer con certeza que Pablo no fue el fundador de la comunidad cristiana de Roma formada por gentiles y que la mención simultánea de su nombre con el de Pedro se ha de explicar por su autoridad personal como apóstol de los gentiles y por la simultaneidad de su muerte martirial en Roma.

Después de lo dicho, es importante lo que sigue.

4. *El desarrollo de la idea papal en la historia de la Iglesia*

Conviene exponer a grandes rasgos, al menos hasta el s. V, el problema de la sucesión del ministerio papal tras el ministerio petrino. El sentido del problema sujeto aquí a discusión se puede formular con estas palabras: ¿Cómo se ha llegado en la historia de la Iglesia a que el «obispo de Roma» no sólo pretendiese el ministerio rector para su diócesis, sino también para toda la Iglesia de Cristo, y cómo le fue reconocido por los otros obispos? ¿Cómo obtuvo el ministerio que Pedro desempeñó en el círculo del colegio apostólico, el ministerio de primer portavoz, el ministerio que el propio Cristo asignó a Pedro en los tres pasajes mencionados de Mt 16,16s; Lc 22,32 y Jn 21,15-17, y que comprende: a) el ministerio de primer pastor responsable de todo el rebaño de Cristo, b) el ministerio de tener las llaves de la casa de Dios y c) el ministerio para garantizar la verdad y la pureza del mensaje de Cristo en la Iglesia. Para ello conviene que empecemos por

decir algo acerca de esos tres pasajes escriturísticos sobre el ministerio petrino.

Mostraremos en seguida *a)* cómo entre los patriarcados que se formaron durante los cuatro primeros siglos el patriarcado de Roma fue adquiriendo cada vez más una posición singular, *b)* cómo en el curso de la historia ese ministerio petrino se desarrolla y configura en la Iglesia como ministerio papal *(c)*.

a) *Las palabras honoríficas de Cristo a Pedro y el ministerio papal*

1) Ante todo digamos algo sobre esa serie de textos, que representan otros tantos ἅπαξ λεγόμενα o textos que aparecen una sola vez. Quien pretenda entender rectamente los textos de la Sagrada Escritura debe también estudiarlos desde sus autores y destinatarios y desde la propia mentalidad de éstos. Los escritores del NT conforman sus relatos sobre acontecimientos históricos como personalidades que tienen su propia formación, que escriben para determinados lectores y en una particular situación. Y desde esa regla hermenéutica fundamental debemos decir aquí lo que sigue acerca de los distintos textos petrinos:

α) Marcos, el acompañante e informador de la predicación de Pedro, como refiere ya Papías hacia el año 120 (Eusebio, HE III, 39,15), presenta a Pedro claramente como portavoz de los doce, recuerda su caída, pero no aduce ningún texto apoyando la singular distinción de la persona de Pedro. Tal vez fue el propio interesado quien humildemente no quiso hablar de su propio prestigio en el círculo de los apóstoles.

β) Mateo, en cambio, el Leví judío culto y cobrador de impuestos, aun dependiendo en buena medida de Marcos, escribe su Evangelio para los judeocristianos. Y así bien puede haber ocurrido que haya tomado de la tradición precisamente esa distinción de Pedro, que se ha entendido a sí mismo como apóstol de los gentiles (Act 10,1-11.18; 15,7-11), y que justo desde la organización de los judíos y de su piedad hacia el templo de Jerusalén explique la posición especial de Pedro en la Iglesia (Mt 16,16-19).

γ) Lucas, el médico culto de Antioquía del Orontes, de Siria, era cristiano de la gentilidad, escribe su Evangelio en Roma para los cristianos del paganismo. Influido quizá por la filosofía estoica

de su tiempo, se muestra especialmente interesado por la historicidad y la verdad de la doctrina (cf. Lc 1,1-4), que debe transmitirse mediante una autoridad. De ahí que sea el único en ofrecer el relato en que Pedro es constituido por Cristo como fiador y salvador de la verdadera doctrina (Lc 23,32).

δ) El Evangelio de Juan, que ofrece con amplitud la presentación que Jesús hace de sí mismo como el buen pastor (Jn 10,1-16), refiere en un capítulo apendicular, cómo Pedro, pese a su traición, de la que toma conciencia y que le hace ser humilde, es constituido por el Señor resucitado como único pastor de toda la grey cristiana (Jn 21,15.17). No se puede pasar por alto que dicho relato encaja especialmente bien con el discípulo amado del Señor y con la situación histórica de fines del siglo I, cuando ya las falsas doctrinas amenazaban con dispersar al rebaño (cf. 2Tim 3,1-17).

ε) En los Hechos de los apóstoles, de san Lucas, ya aparece Pedro como quien cumple esas funciones singulares y de forma particular en el círculo de los doce (cf. Act 2,14ss; 3,12ss; 4,8ss; 10,1-48; 12,11ss, según queda ya expuesto en III).

2) Empecemos por la palabra de Mt 16,16ss, texto sobre el que existen amplios estudios (cf. O. Cullmann, 177-263; K.H. Schelkle, TNT 336-346; R. Pesch, «Concilium» 7 [1971] 240-245). A la pregunta de Jesús a los apóstoles, sus acompañantes más íntimos, de qué pensaban acerca de él, Pedro había contestado con la confesión de fe: «Tú eres el Mesías (Mc 8,21; Lc 9,20), el Hijo de Dios viviente» (Mt 16,16). A lo que replica Jesús: Bienaventurado eres tú, Simón, hijo de Jonás; porque ni la carne ni la sangre te lo ha revelado, sino mi Padre que está en los cielos. Pero yo también te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra (roca) edificaré mi Iglesia, y las puertas del Hades no podrán contra ella. Yo te daré las llaves del reino de los cielos; y todo lo que ates en la tierra, atado será en los cielos; y todo lo que desates en la tierra, desatado será en los cielos» (Mt 16,17-19).

Las últimas frases sobre la autoridad de «atar» y «desatar» aparece también (aunque sin la palabra «llaves») en Mt 18,18, en que Jesús se dirige a su μαθηταί, que sin duda alguna indica a los doce discípulos en sentido restringido, los apóstoles, y a su vez respondiendo a una pregunta de Pedro.

Conviene consignar, ante todo, que este texto es exclusivo de Mateo. Dada su importancia para la comprensión de Pedro y del papa, este texto ha suscitado numerosas cuestiones exegéticas, a

las que aquí sólo nos referiremos de pasada. No se puede explicar el texto como un *theologumenon* de la Iglesia primitiva que Mateo habría recogido: lo prohíbe el tiempo en que fue redactado el Evangelio, el claro tenor literal de Mateo, así como la visión conjunta del pasaje con los lugares de Lc 22,32 y Jn 21,15-17, que muestra asimismo cómo Cristo en persona asignó a Pedro un puesto único en su Iglesia.

La cuestión de si esas palabras de Cristo han sido pronunciadas en este contexto de la confesión de Pedro, que según Mc 8 y Lc 9 tuvo lugar poco después de la multiplicación de los panes en Cesarea de Filipo (cf. Jn 6,68s), o si la dijo el Señor resucitado cuando se apareció a Pedro como al primero entre los apóstoles (cf. Lc 24,34; 1Cor 15,3), como supone Cullmann, admitiendo para ello una tradición oral privada y propia de Mateo; o, finalmente, si ha de verse conectada con la vocación de Pedro a supremo pastor, según Jn 21,15, cual suponen E. Staufer y otros, es algo que ha planteado la historia de las formas *(Formgeschichte)*, la cual, partiendo, sobre todo, de la exposición de Marcos, concluye que en la confesión mesiánica de Pedro junto a Cesarea de Filipo subyace una idea mesiánica política y falsa. De hecho el relato de los tres sinópticos pone de manifiesto que Pedro, inmediatamente después del primer anuncio de la pasión por parte de Jesús, tomó resueltamente posición contra «el Mesías paciente», y Cristo le corrigió con aspereza («¡Apártate, Satán!») porque Pedro no tenía las ideas de Dios sino de los hombres (Mc 8,33; Mt 16,23).

Quizás esta visión de la historia de las formas tiene muy poco en cuenta el carácter sanguíneo de Pedro, que muy bien pudo responder al milagro de la multiplicación de los panes con una sincera confesión mesiánica e inmediatamente después del primer anuncio de la pasión alzarse irritado contra esa imagen mesiánica descubierta en el vaticinio. Otra objeción contra este texto se funda en el hecho de que sólo ahí se habla de la «construcción de la *ecclesia Christi*», expresión que no vuelve a aparecer en los evangelios y ni siquiera se nos transmite en Pablo. Frente a esta dificultad hay que referirse a la contribución del sabio rabino judío Leo Baeck, que analiza ese pasaje mateano simplemente desde la «lógica del lenguaje figurado judío» y llega a la conclusión de que las imágenes de piedra *(kefa)* y edificación del templo, de las llaves (las de la cámara del tesoro del templo, que se guardaban en la *kippa*, cf. Is 22,22), de la facultad de atar y desatar (abrir

[arameo *kafat*] y cerrar dicha cámara del tesoro) corresponden en su serie plena y absolutamente al pensamiento lógico-metafórico de los judíos (cf. L. Baeck, *Aus drei Jahrtausenden*, Tubinga 1958, 199-202; cf. O. Cullmann, 209; 238-263; ThW III, 749 [J. Jeremias]).

Para la comprensión de estas palabras de Cristo a Pedro es fundamental la propia «comprensión de Cristo»: sólo quien reconoce que el Jesús terreno de los evangelios ha tenido una conciencia mesiánica, comprenderá también que habla de «su Iglesia» y que por lo mismo también promete al apóstol Pedro, escogido por él para su Iglesia, el ministerio de pastor supremo y la facultad de atar y desatar, que le confiere con la autoridad pastoral después de su resurrección (Jn 21,15ss). La referencia a «tierra y cielo» pone de manifiesto que se trata de una Iglesia en este nuestro eón, es decir, en este mundo, de la que Pedro es fundamento berroqueño y guardián de las llaves; es decir, tiene una función que debe interpretarse desde las palabras de Jn 21 sobre la colación del ministerio pastoral sobre las ovejas de Jesús, en el sentido de que Pedro, de alguna manera, es el representante de Cristo — ascendido al cielo — para toda la Iglesia visible, pueblo de Dios sobre la tierra. Algunas cuestiones exegéticas sobre este pasaje las discutiremos después, al tratar de los «contenidos metafóricos» de las palabras de Jesús (III, 5*b*).

3) Veamos ahora los otros textos singulares, aunque su tratamiento a fondo llegara más tarde (al estudiar la infalibilidad y el primado de jurisdicción). Citemos en primer lugar a *Lc 22,31ss*, unas palabras de los discursos de despedida del Señor, pronunciadas en la última cena, después de que Judas, el traidor, había ya abandonado a los doce. El texto ha de leerse en el contexto completo de Lucas. Y desde ahí nos da este sentido: Cristo confirma a los discípulos que se han quedado con él que habrán de «mantenerse firmes en sus tentaciones» y les promete la recompensa escatológica en el reino de su Padre. Lo que ahí se entiende por tentaciones debe deducirse ciertamente desde la catástrofe que se avecina con la muerte en cruz de Jesús: Cristo no puede cumplir las expectativas de la idea mesiánica política de los israelitas, idea de la que también participaban los apóstoles como hombres de su tiempo. Quizá estuvo ahí el tropiezo de Judas: quería con su traición forzar a Cristo para que mostrase públicamente su poder mesiánico y político. Y así Jesús puede aludir ahora a que

«Satán os ha reclamado para zarandearos como al trigo» (Lc 22,31). Sin embargo, lo peculiar de ese texto es que Cristo enlaza la afirmación con la doble mención personal de «Simón» (dirigida a Pedro; desde el cap. 6, Lucas sólo había utilizado el nombre de «Pedro»), y continúa: «Pero yo he rogado por ti (Simón), a fin de que tu fe no desfallezca (ἐκλίπῃ).» La comprensión de esta palabra requiere que se la contemple a una con la exhortación siguiente de Jesús para que se compren una espada (Lc 22,36) y con el anuncio de la marcha inmediata al monte de los Olivos y precisamente a Pedro que quería encumbrarse por encima de sus compañeros de apostolado: «Aunque todos se escandalicen, yo no» (Mc 14,29; Mt 26,33; palabras que Lucas no reproduce), asegurándole Jesús que antes de que cante el gallo le habrá negado tres veces (Lc 22,34).

Las palabras acerca de la oración de Jesús por la firmeza en la fe de Pedro sólo pueden entenderse en este contexto, si se relacionan con la segunda sentencia referida por Lucas: «Y tú, vuélvete a tus hermanos (ἐπιστρέφας = partic. activo) y confírmalos» (Lc 22,32). Teniendo en cuenta el acontecimiento posterior de la negación de Pedro, habitualmente se ha traducido el verbo griego por «cuando te hayas convertido», cosa que sin embargo no es posible desde el tenor literal del texto (cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lk. Evangeliums*, Gottinga 1980, 291). Pero lo importante en esas palabras es el encargo que Cristo hace a Pedro de que «confirme (στήρισον = afianza) a sus hermanos». «Con ello se reconoce a Pedro una posición en el círculo de los doce que le caracteriza como su cabeza y guía» (J. Schmidt, RNT III [1940] 477). Si se compara este pasaje con Mt 16,17-19, vemos una vez más que no se refiere tanto a Pedro cuanto a su ministerio, que se prolonga en la Iglesia fundada sobre él. De ello hablaremos más adelante.

4) Y hemos de decir todavía unas palabras sobre el tercero de los pasajes: Jn 21,15-19. Se encuentra en un capítulo apéndice del cuarto Evangelio, pero que no falta en ningún manuscrito y que desde el comienzo se ha citado igual que los otros veinte capítulos. Con excepción de los dos últimos versículos, lo ha podido añadir el propio Juan o alguno de sus discípulos; presenta una mentalidad típicamente joánica y sigue siendo una verdad de revelación bíblica. Resulta difícil decidir si el relato de la pesca abundante (Jn 21,1-14), tal como lo transmite Juan, pertenece al

período pospascual o si, con Lc 5,1-11, hay que situarlo en el tiempo del ministerio público de Jesús, o bien si Jn 21,1-14 representa, al lado de Jn 6,16-21, una segunda pesca milagrosa, al igual que describen Marcos (8,18-20) y Mateo dos multiplicaciones de los panes. O tal vez en el relato joánico de la pesca milagrosa (Jn 21,1-14) entra todavía la confesión de su culpa por parte de Pedro, como relata Lc 5,8 (Juan no habla para nada al respecto, como silencia por completo el arrepentimiento de Pedro [Lc 23, 62]). En este caso la triple interrogación de Jesús a «Simón, hijo de Juan», preguntándole si le ama más que los otros apóstoles se explicaría mejor por la triple negación precedente. Ahora bien, lo decisivo en estos versículos de Jn 21,15-17 es que Cristo sólo aquí, como en Mt 16,17, se dirige las tres veces a Simón apellidándole «hijo de Juan» (o de Jonás), y a su triple protesta de amor le encomienda la tarea de «apacienta mis ovejas» (βόσκε-ποίμαινε τὰ [ἀρνία] προβατιά μου: Jn 21,15.16.17).

Quien admite el misterio de la gracia como núcleo esencial del mensaje y de la acción redentora de Jesucristo, descubrirá también en acción el mismo misterio de la gracia bajo el hecho de que Cristo en vida prometió a Pedro, habida cuenta de su confesión mesiánica, el ministerio rector de la Iglesia (Mt 16,16ss) y que el Señor resucitado a ese mismo Pedro, que había caído profundamente y que estaba arrepentido de su culpa, le asigna ahora de una manera efectiva dicho ministerio (Jn 21,15-17). Frente al hecho de que el rebaño de Cristo no deja de serlo con la muerte de Pedro, no habrá que referir tampoco esa palabra a la persona de Pedro sino más bien a su ministerio. Otras interpretaciones discrepantes de la exégesis reciente deben enjuiciarse desde los principios de esa exégesis.

b) *La evolución del patriarcado romano en los cuatro primeros siglos*

Así las cosas, ¿qué acogida tuvieron en la tradición esas tres frases dirigidas a Pedro? Frente a los gnósticos, que en razón de Gál 2,11, pretendían desprestigiar a Pedro y su autoridad, el primero que se alza es Tertuliano, destacando con toda claridad que difícilmente «quedó algo oculto a Pedro, que fue llamado roca para la edificación de la Iglesia, que obtuvo las llaves del reino de

los cielos y el poder de atar y desatar en el cielo y en la tierra» (*Adv. haer.* 22, redactado ha. 200). Que con ello no ha pensado ciertamente en que el poder de las llaves de Pedro sobre toda la Iglesia se le haya confiado a cualquier sucesor suyo en la sede de Roma, lo pone de manifiesto en su obra posterior *De pudicitia* (21,9), escrita por los años 219-221 en su período montanista; en ella combate al obispo Agripio de Cartago (cf. Cipriano, *Ep.* 71,4; no al papa Calixto I, como se ha supuesto muchas veces siguiendo a Hipólito, *Phil.* 9,12), el cual se apoyaba en Mt 16,18 para justificar su derecho de acoger en la Iglesia a todos los pecadores que se arrepintieran e hicieran penitencia. Tertuliano arguye que esa promesa de Mt «se le hizo a Pedro personalmente (*personaliter hoc Petro conferentem*) y no a toda la Iglesia ni a todos los obispos. Sucesor de Pedro sólo se le podía considerar a un pneumático, no a un psíquico (ibid.).

Cipriano († 258) expone, por el contrario, en Ep. 31,1, dicho pasaje como una promesa de Cristo hecha a todos los obispos; aunque también pone de relieve que se remonta a Pedro, sobre quien Cristo edificó la Iglesia. «el origen de la unidad de la Iglesia» (*Ep* 72,6, *De cath. eccl. un.* 4 y 6). Es el papa Esteban I (254-257) el que primero parece haber aplicado Mt 16,18 al obispo de Roma como sucesor del apóstol Pedro. El obispo Firmiliano de Cesarea, en Capadocia, escribía una vez a Cipriano (*Ep. Cypr.* 75, 16s) que «Esteban se jacta del lugar de su posición episcopal (Roma) y pretende tener la sucesión de Pedro». Definitivamente esa pretensión de los obispos romanos se enarbola desde el papa Dámaso I (366-384) como puede verse en el sínodo Romano del 382 (cf. Mirbt, *Quellen* [1976] 142s, n. 314), cuya referencia al primado de Roma frente a los otros patriarcados de Alejandría, Antioquía y Jerusalén se fundamenta en Mt 16,18, entrando en el *Decreto Gelasiano* (DS 350s; D. 163). El orden de precedencia: Roma, Alejandría, Antioquía, se establece ahí en razón de que Pedro estuvo en Roma y allí está enterrado; sigue luego Alejandría, porque fue su obispo Marcos, el primer discípulo de Pedro; y luego Antioquía, cuyo episcopado lo ocupó Pedro, pero de manera transitoria. A partir del papa Dámaso se difunde la idea del primado.

Jerónimo (347-420) escribe (*in Is.* VI, 1,7, *Anecdota maredsolana* III, 3, París) que «a Pedro se le confió el primado, aunque de manera que cada apóstol obtiene el orden jerárquico que le

compete». «Pedro es el príncipe de los apóstoles, sobre el que está fundada como sobre cimiento firme la Iglesia del Señor» (*Contra Pelag.* I, 14*b*). Según Agustín († 431) «el bienaventurado apóstol Pedro representa a la Iglesia en razón de la primacía de su apostolado con una generalidad simbólica»; Cristo es la *petra*, sobre la que Pedro está edificado, pero también Pedro es personalmente la *petra* sobre la que está edificada la Iglesia (*in Joh.* 21: *Sermo* 124,5). En sus *Retractaciones* (I, 21,1) el Agustín ya anciano subraya que al principio había entendido a Pedro como piedra, pero que más tarde (quizá tras la catástrofe del 410: cf. *Sermo* 296,5) más bien había entendido a Cristo como la única *petra*, de la que Pedro sólo tiene el nombre, y tras consignarlo así agrega: decida el lector cuál de las dos opiniones es *probabilior*. Ya antes, y con mayor claridad que Agustín, había escrito el obispo Optato de Mileve (en Mauritania, 365-385) en sus dos libros sobre la Iglesia contra la doctrina errónea de los donatistas, como también lo hizo Agustín: «No puedes negar saber que en la ciudad de Roma se le ha confiado a Pedro, como al primero (*primo*) la cátedra episcopal, a fin de que allí se siente la cabeza de todos los apóstoles, por lo que se le llama *kefas*, para que mediante esa única cátedra (*una cathedra*) se preserve la unidad de todos los otros; los demás apóstoles no debían defender nunca su propia cátedra, para que fuera cismático y pecador quien levantase alguna otra contra esa cátedra singular (*singularem cathedram*)» (Mirbt, *Quellen*, [6]1967, 131, n. 287s); y Optato enumera a continuación a los sucesores de Pedro en Roma hasta su tiempo, el papa Siricio, el sucesor de Dámaso (en total 38 nombres con tres omisiones). También habría que referirse al *Edicto de los tres césares*, de 28-2-380, por el que Graciano, Valentiniano y Teodosio exigen que todos los pueblos «permanezcan firmes en la religión que el divino apóstol Pedro ha transmitido a los romanos», y que todavía florece allí con Dámaso (Mirbt, *Quellen* [6]1967, 141, n. 130).

Pero que Pedro sea el fundamento de toda la Iglesia no se encuentra sólo en los escritores occidentales; también lo proclaman los orientales. Juan Crisóstomo (354-407) trata explícitamente, en su homilía 54 sobre Mateo 16,13-23, de las dos promesas de Cristo a Pedro, y dice que éste, en virtud de su fe, sería la roca de toda la Iglesia de Cristo y que por su confesión de Cristo como Hijo de Dios y Mesías se le confió el poder de las llaves. De manera similar subraya Agustín una y otra vez (cf. *Sermo* 76,1; 149,7;

232,3; 270,2; 295 y 296) que Pedro obtuvo ese único ministerio «por su fe y por su confesión». Lo cual quiere decir que la fe es la cimentación de esa distinción; pero no que la fe de Pedro sea el fundamento de la Iglesia visible, como insiste Lutero una y otra vez (cf. A. Lang, FTh. II [Munich 1958] 57-84 con bibl.). Quizá ante el enfrentamiento entre Roma y Constantinopla después del 451 (can. 28) escribe el sirio Jacob de Batne en Sarug (451-521) su gran poesía hímnica sobre Mt 16,16s, en la que acentúa el hecho de que Pedro recibió la gracia de la fe por su confesión: «Tú eres digno de ello, y tanto la revelación como la confesión permanecerán inmutables, sin que estén expuestas a la inseguridad.» «Quiero incorporarte el primero en mi edificio, porque eres un hombre veraz. Debes ser el fundamento del templo santo, que quiero edificarme sobre él.» «Te confío la protección del dormitorio de la hija del Padre (= la Iglesia), sobre ti quiero fundarlo, pues tu construcción se alza sobre cualquier división.» «Cuando él (Cristo) empezó la construcción de la casa, eligió a Cefas, lo puso como fundamento y le dio como regalo de boda el carisma de vencer a la muerte y a Satán» (BKV *Syr. Dichter* 317-332).

En la propia iglesia de Roma es el papa León I (440-461) el que expone, con toda resolución, el primado del obispo romano como sucesor en la cátedra de Pedro, debido quizás en buena parte al enfrentamiento con el patriarcado de Constantinopla, surgido a raíz del sínodo de Calcedonia el año 450. Explícitamente rechazó el can. 28 de dicho concilio por el que los 150 obispos orientales reconocían a Constantinopla, la *Roma junior* como ellos decían, «ser tan ilustre *(magnificam esse* = μεγαλύνεσθαι) en las cuestiones eclesiásticas como Roma», aun calificando después ese «primado de la santa iglesia de Constantinopla» *(primatum* = πρεσβεῖαν) como el «segundo *(secundum* = δευτέραν) después del de Roma». Pero allí donde, como en Roma, el primado se había determinado por el único ministerio petrino (y no por decisión de los padres conciliares, como en el can. 28), no se podía hablar de un «primado segundo» (cf. *Conc. oecum. Decreta,* Friburgo de Brisgovia 1962, 76). León I escribe: «Por el bienaventurado príncipe de los apóstoles, Pedro, posee la santa iglesia romana el principado *(principatus)* sobre todas las iglesias del orbe entero» (Ep. 65,2). «La potestad y autoridad otorgada al apóstol Pedro actúa y sigue viva *in sede sua* (es decir, la romana), y su dignidad ni siquiera mengua en un heredero indigno» *(Sermo* 3,3). Pedro es «el

antecesor de esta sede (de Roma) y el primado entre todos los obispos» (ibid. 4). «Únicamente Pedro ha sido predestinado para ser la cabeza de todos los pueblos llamados, de todos los apóstoles y padres todos de la Iglesia..., el guía de todos aquellos sobre los que gobierna en primer término Cristo» *(Sermo* 4,2). «Él es, por tanto, la cabeza de toda la Iglesia» (ibid. 4; cf. *Sermo* 73,2; 82,3; Ep. 11, etc.). Con ello llega a una cierta conclusión la doctrina de que el papa, como sucesor de Pedro, es la cabeza de la Iglesia entera. Y hay que señalar explícitamente que los obispos romanos nunca se remiten para apoyar esa doctrina a la posición política de la Roma terrena, sino siempre y exclusivamente a la presencia de Pedro y de Pablo en Roma, a la existencia de sus tumbas en ella y a las palabras bíblicas de Cristo dirigidas a Pedro.

c) *Las líneas generales del desarrollo de la doctrina del primado romano hasta nuestros días*

De cuanto aporta la historia de la Iglesia a la exposición concreta de nuestro tema, únicamente señalaremos los rasgos más importantes, con vistas a hacer patentes algunos principios para la inteligencia y enjuiciamiento de la idea del primado. El misterio específico de todo lo cristiano, y por ende también del ministerio petrino y del papado, es que aun estando en este mundo y para este mundo, no es de este mundo. Este dilema conduce a que cualquier progreso externo comporte a menudo el germen de un retroceso interno y que cualquier decadencia exterior pueda ser fuente de una renovación interna.

1) Es un hecho histórico que la iglesia de Roma, capital del imperio homónimo, posee el mayor número de mártires (catacumbas), el símbolo bautismal más antiguo *(Symbolum Apostolorum),* la lista episcopal más antigua (Ireneo nos la transmite ha. 190 con trece nombres), así como la colección más antigua de libros canónicos *(Canon Muratori:* s. II), de manera que Ireneo, antes del año 200, puede presentar a la iglesia romana como paradigma de todas las iglesias por lo que hace a la conservación de la tradición apostólica, y escribe que es «la Iglesia más grande, más antigua y universalmente conocida, habiendo sido fundada y construida en Roma por los dos gloriosos apóstoles Pedro y Pablo»; y con ella «debe comulgar toda iglesia en razón de su especial prerrogativa»,

y que «los apóstoles, después de haber fundado y establecido la Iglesia, encomendaron a Lino (sucesor de Pedro) el episcopado para administración de la Iglesia *(episcopatum administrandae ecclesiae; Adv. haer.* III, 3,1-3). Sólo con la fundación de la Roma oriental bajo el emperador Constantino (Constantinopla) y gracias a la libertad otorgada por él a la Iglesia en el imperio romano, se desarrollaron al lado del de Roma los patriarcados específicos de Alejandría, Antioquía, Jerusalén y Constantinopla. Simultáneamente las controversias doctrinales intraeclesiásticas, que definen los s. II-V, se convierten en cuestiones políticas del imperio, de manera que los papas romanos, en razón también de la doctrina cristiana van pasando a ser cada vez más personajes políticos, como se advierte también en las luchas espirituales que se prolongan durante siglos acerca de la concepción que la Iglesia tiene de Cristo (325, el conc. de Nicea, hasta el 680, conc. II de Constantinopla).

2) El dilema entre poder espiritual y poder temporal, que se abre con el «giro de Constantino», se hace patente sobre todo a partir del s. V, pues con la irrupción de los pueblos germánicos rompen la unidad del imperio romano, y así la Iglesia en Occidente (la Iglesia de Roma) hubo de constituirse, a su vez, como un poder político, pues que además los últimos emperadores romanos occidentales residieron desde el 402 en Ravena. Tras la división del imperio romano en imperio oriental y occidental (395) pudo el papa Inocencio I (401-417), con sus medidas de ayuda en favor de Roma, sometida a extorsión por el visigodo Alarico (410), así como con su intervención en las controversias doctrinales de África (junto con Agustín y contra los donatistas defendiendo una concepción ortodoxa de la Iglesia), conferir un peso nuevo al ministerio papal como poder rector de Occidente. Asimismo León I (440-461) defendió, con vigor y claridad en el concilio de Calcedonia (450), la doctrina de la Iglesia de Cristo, como dos años después (452) con su valerosa comparición ante las puertas de Mantua persuadió al rey de los hunos, Atila, a que se retirase de Italia y en 455 pudo convencer al rey de los vándalos Genserico para que no saquease Roma. Los papas se vieron ante un reto completamente nuevo cuando en 476 fue depuesto el último emperador occidental, Rómulo Augusto, y fue reconocido señor de la Roma occidental el germano Odoacro, capitán de mercenarios, como ya lo había sido en la Roma oriental. Si bajo el reinado del

ostrogodo Teodorico (493-526) y del emperador bizantino Justiniano (527-565) los papas habían podido conservar sus posesiones y asegurar la paz para la Iglesia —como san Benito (480-543) había podido fundar Monte Cassino. cerca de Nápoles, como la abadía madre de su gran orden monacal—, también el primer benedictino en el trono pontificio, Gregorio Magno (590-604) logró con su formación ascética y religiosa y con sus elevadas cualidades espirituales y políticas introducir una nueva era en la Iglesia.

3) La *Regla pastoral* gregoriana fue el manual de formación para el clero durante muchos siglos. Sus libros litúrgicos *(Sacramentarium* y *Cantos corales),* sus sermones y comentarios escriturísticos, así como su importante acción universal mediante sus cartas a todos los grandes de su tiempo aportaron al papado en Occidente una importancia histórica absolutamente nueva, a la vez que tendían el puente hacia la nueva em occidental. Con gran amplitud de miras inició una nueva acción misional sobre los anglosajones, llevada a cabo durante los siglos VII-VIII por los grandes misioneros entre los pueblos germánicos del continente. La tarea decisiva de la Iglesia occidental fue la de asegurarse ante todo aquella «libertad frente al poder político», que en el período de las grandes persecuciones durante los tres primeros siglos le permitió adquirir la fuerza con que llegó a dominar internamente a la misma Roma política.

4) Con el ascenso del «patriarcado romano» y el florecimiento del Occidente cristiano es cierto que también volvió a agudizarse la tensión entre la Iglesia oriental y la occidental. A ello contribuyó en buena parte la reciente aparición del islam, que desde 622 y especialmente en Oriente y en África acosaba a la Iglesia con sus conquistas; así como la fundación del nuevo reino longobardo, que abarcaba el Norte de Italia y que, en oposición a la política eclesiástica oriental, buscó y obtuvo el reconocimiento de los papas romanos. El abismo entre la Iglesia de Oriente y la de Occidente se dilató aún más con la controversia monotelita, que se resolvió el 680 en el concilio VI de Constantinopla, así como con una serie de papas orientales (griegos y sirios, que se inicia el 685 con Juan V y llega hasta el 752 con Zacarías), que a los ojos de la Iglesia occidental cada vez resultaban más extraños. El dilema de ese extrañamiento entre Oriente y Occidente se advierte sobre todo al pensar que hasta el siglo V habían sido sobre todo los patriarcados orientales los que habían llevado el peso de las

decisiones doctrinales, mientras que ahora, asediados desde el Sur por el islam y desde el Norte por los rusos y normandos, recibían escasa ayuda de parte de la Iglesia occidental en razón precisamente de ese extrañamiento interno, con lo que la cuestión política pudo también lastrar la unidad espiritual interna.

5) La Iglesia occidental y su papado alcanzó nuevo poder, aunque también un ahondamiento del espíritu específicamente mundano, con la alianza de los papas y los reyes francos, que iniciaron Pipino y el papa Esteban II (752-757), así como por la derrota de los longobardos a manos de Carlomagno bajo el papa Adriano (772-795), y sobre todo con la coronación como emperador del propio Carlomagno por el papa León III el año 800. Con su acción guerrera y política, junto a la cultural y espiritual, Carlomagno se convirtió en el padre del Occidente cristiano, en el que el espíritu romano, la cultura antigua y la vitalidad germánica se aunaron alumbrando el nuevo mundo del Occidente cristiano. La nueva cultura arranca sobre todo de los monasterios benedictinos, promocionados por Carlomagno, y se inicia la gran misión en el Norte germánico (Ansgar, 801-865) así como en la parte oriental del imperio (Bohemia, Hungría, Bulgaria), al igual que Bizancio impulsa en el siglo IX su gran misión rusa (Vladimiro y Olga). Emperadores germánicos como Otón I (936-973) y Enrique III (1039-1056) de alguna forma llevan a término la obra de Carlomagno. Pero precisamente este desarrollo de la Iglesia occidental tenía que conducir a un nuevo alejamiento de la Iglesia oriental; lo que se evidenció primero con el patriarca Focio (857) y que llegaría a la ruptura definitiva, bajo el papa León IX y el patriarca Miguel Cerulario, entre Oriente y Occidente en 1054, provocando la condena mutua (cf. Mirbt-Aland, *Quellen* [Tubinga 1967] 277s).

6) La problemática aludida al comienzo se hizo patente en la historia del papado de la Iglesia occidental en la baja edad media de los s. XI-XIII, en que se manifiesta y deja sentir de manera singular la acción poderosa de las ideas cristianas básicas, así como de sus valores sobre el desarrollo de la cultura humana por obra de la Iglesia, a la vez que se hacen patentes las tentaciones y peligros de los bienes y poderes mundanos para esas mismas ideas y valores. La gran reforma interna, espiritual y religiosa, del siglo XI, iniciada por la orden benedictina (Cluny, Bernardo de Claraval y los cistercienses), debería hacer patente en un papa como Gregorio VII (1073-1085) y en la disputa de las investiduras, atizada por él y que se prolongó durante cincuenta años (resuelta con el concordato de Worms de 1122), la posibilidad de unos propósitos mundanos también en los poderes eclesiásticos de este mundo. La defensa de los santos lugares del cristianismo contra el islam, que avanzaba incontenible, iba a poner de manifiesto con las cruzadas (1096-1270) la problemática que suponía aplicar unos medios de fuerza mundana para la defensa de unos valores espirituales. Al gran desarrollo de un derecho canónico interno y propio, que tuvo su sede en Bolonia (desde Graciano en los siglos XII-XIII: *Corpus iuris canonici)* se opuso a su vez el gran despliegue del antiguo derecho romano-pagano al servicio de una concepción germánica del Estado, que no sólo sostuvo la lucha entre papado e imperio, sino que además condujo al desarrollo de la idea moderna de Estado que se impondría desde el renacimiento.

La gran evolución del sistema de enseñanza de la Iglesia con la fundación de las universidades, comenzando por la de París ha. 1200, y que se hizo patente sobre todo en las poderosas sumas teológicas del s. XIII, no logró quedar al margen de los fenómenos disolventes de principios del s. XIV (nominalismo: Guillermo de Ockham). Las nuevas órdenes religiosas dedicadas a la pastoral, como dominicos, franciscanos, agustinos y carmelitas, tuvieron una importancia decisiva para las reformas eclesiásticas, principalmente en las grandes ciudades medievales que surgieron por entonces y contribuyeron de forma notable al florecimiento económico de la época, pero a la larga no lograron protegerse ellas mismas contra la influencia secularizadora y mundana. Los cuatro primeros concilios ecuménicos de Occidente, los concilios de Letrán de 1123 a 1215, pusieron ciertamente el fundamento piadoso para la edad cristiana de la alta escolástica que ahora surgía; y la recepción de la vasta herencia cultural de la antigüedad, de la obra completa de Aristóteles por parte de las nuevas universidades (por las facultades de artes y, desde Alberto Magno, también por las facultades teológicas) representó una base ancha para la formación cristiana de la época. Pero justamente así las ideas erróneas, que ya en la antigüedad habían aportado la decadencia, hallaron entrada al mundo cristiano. La alta cultura cristiana no pudo mantenerse mucho más allá de dos generaciones (1215-1295), y en los esfuerzos del pío y poderoso papa Bonifacio VIII (1294-1303) quedaron especialmente patentes los límites de la posible armonización de la tarea misionera de la Iglesia con el poder hu-

mano y terrenal. En Occidente fueron precisamente los papas quienes motivaron tanto el esplendor como la decadencia de la Iglesia. Esto último se puso de manifiesto especialmente con el destierro de los papas romanos en Aviñón (desde Clemente v hasta Gregorio xi, 1305-1378) bajo la tutela de los reyes franceses; destierro que se caracterizó por el fiscalismo, la simonía y el nepotismo de todo tipo. Lo mismo, y más, ocurrió con el subsiguiente cisma de la Iglesia occidental (1378-1417), durante el cual, al lado del papa de Roma, reinaron un papa de Aviñón y, transitoriamente, otros dos o tres «papas», alentando la división espiritual y política de las distintas iglesias hasta lo más profundo y a los ámbitos eclesiales no menos que a la gran política del imperio.

7) Durante esa época de tribulación se afianzaron dos ideas erróneas, que iban a definir a los tres siglos siguientes de la historia de la Iglesia, y frente a las cuales el papado precisamente hubo de restablecer su misión frente a la Iglesia universal. Una fue la idea de una «Iglesia puramente espiritual», como la que había imaginado sobre todo el teólogo de Oxford John Wyclif († 1384) desde su concepción nominalista, y que consecuentemente empujaba hacia un laicismo en contradicción con la esencia íntima de la Iglesia. La segunda fue la idea nacional (nacionalismo), como la propagó sobre todo Juan Hus († 1415) en Praga (Bohemia) y que, unida a las ideas apocalíptico-socialistas del abad Joaquín de Fiore († 1202), tenía que conducir a la disolución de la imagen creyente acerca de la Iglesia de Cristo en este mundo y a la destrucción de su universalismo. Si sobre todo en la mente del pueblo sencillo tales errores habían deformado la verdadera imagen de la Iglesia, entre los círculos de mayor formación las ideas del nuevo humanismo hallaron una acogida entusiasta, que en Petrarca († 1374) permanecieron ancladas en la fe tanto más que se trataba de una cultura de reflexión superior; pero pronto, debido especialmente a la llegada a Italia y Alemania de eruditos griegos tras la conquista de Constantinopla por el islam, en 1453, aquellos círculos cultos cultivaron y difundieron cada vez más el espíritu del paganismo antiguo. De ese espíritu del humanismo —tras algunos papas notables, como Nicolás v (1447-1455) que impulsaron a la Iglesia hacia nuevos logros culturales— surgió aquella serie de papas «renacentistas» (Sixto iv, 1471-1484, Inocencio viii, 1484-1492, Alejandro vi, 1492-1503, León x, 1513-1521, Clemente vii, 1523-1534), que si no causaron a la Iglesia

ningún perjuicio político se lo causaron en el plano espiritual. Así se hizo especialmente patente con la irrupción de los nuevos movimientos religiosos, desencadenados por Martín Lutero (1483-1546) en Wittenberg (Alemania), y por Ulrico Zwinglio († 1531), y por Juan Calvino († 1564) en Suiza, y que en nombre de una «reforma de la Iglesia» condujeron a la segunda gran excisión de la única Iglesia de Cristo y a la apostasía de grandes sectores de la Iglesia papal de Roma tanto en la doctrina como en la disciplina.

8) La importancia interna y exterior del papado para la Iglesia se puso de manifiesto precisamente en medio de aquellas convulsiones, en las que Lutero calificó de Anticristo al papa, siendo ese mismo papado el portador de la nueva reforma para la Iglesia. Esa nueva reforma había tenido sus orígenes en el siglo xi (con Cluny, cf. supra, 6), había adoptado nuevas formas después de Aviñón y del cisma mediante la reforma y reorganización de los monasterios benedictinos (Melk, Kastl, Bursfeld) tras el capítulo provincial de Petershausen en 1417 (cf. Ph. Schmitz, *Geschichte des Benediktinerordens* iii, Einsiedeln 1955) y frente a la reforma luterana había vuelto a interiorizarse. En el concilio reformista de Constanza (1414-1418) se logró solucionar el cisma papal, para lo cual se reforzaron las ideas «conciliaristas» que pretendían colocar al concilio de los obispos y de los poderes civiles por encima de las decisiones de los papas. La base de tales dificultades estaba en el hecho de que todavía se había desarrollado muy poco la concepción de la Iglesia como un todo. Dicho conciliarismo (cf. R. Bäumer [dir.], *Die Entwicklung des Konziliarismus* [WdF 279], Darmstadt 1976) provocó en el nuevo concilio reformista de Basilea (1431-1439) un nuevo cisma; pero el papa Eugenio iv, hombre piadoso aunque también débil, consiguió restablecer el poder papal y eliminar el cisma gracias a sus éxitos en las negociaciones para la unión de los griegos y gracias a la moderación de las potencias políticas.

El concilio Lateranense v (1512-1517), sin tener en cuenta los dos concilios precedentes y yendo contra el concilio ilegal de Pisa (1511), pudo volver a enlazar con la tradición de los concilios medievales romanos y decretar algunas reformas prácticas, aunque no lograse la gran reforma que estaba siendo necesaria. Y así en el año 1517 pudo Martín Lutero fijar en Wittenberg sus 95 tesis, como preludio de la llamada reforma, que reclamaba un concilio

libre (del papa) en los países alemanes (constituido sobre todo por los Estados y poderes mundanos), que debería aportar no la reforma de vida, sino, ante todo y sobre todo, la reforma de la doctrina de la Iglesia. La fuerza del viejo conciliarismo y esa nueva concepción luterana del concilio fueron sin duda el motivo (junto con la difícil situación política de Europa y la nueva fuerza política que había obtenido el luteranismo con la Liga de Smalkanda de 1531) de que sólo en 1545 pudiera celebrarse el nuevo concilio reformista de Trento (que se prolongó hasta 1563), que mostró de nuevo la gran importancia interna y la fuerza del papado, pese a los daños espirituales del renacimiento que todavía se dejaban sentir. Las tradiciones doctrinales de la Iglesia pudieron esclarecerse y reforzarse con los nuevos recursos de los conocimientos escriturísticos y se llevaron a cabo importantes reformas de la vida eclesiástica y cristiana. Bajo la dirección de la nueva Compañía de Jesús, fundada por Ignacio de Loyola († 1556), Italia y España contribuyeron al desarrollo del espíritu del Barroco que, como expresión de la alegría y de la fuerza creyentes de la Iglesia y de toda la cultura del ámbito católico de Occidente, provocó un nuevo florecimiento. Pero la cultura laica y mundana del renacimiento, el individualismo humanista y el poder y riquezas de la nueva burguesía urbana, que venía empujando, habían destruido la cultura unitaria y religiosa de la em en forma definitiva, hasta el punto de que el humanismo cristiano del s. XVII (Francisco de Sales, Vicente de Paúl) no pudo ya conseguir que la Iglesia, lastrada con la política y riquezas del «Estado pontificio», volviera a ser la potencia espiritual rectora.

9) El gran período de transformación, que va del concilio de Trento hasta el Vaticano I, se caracteriza por las fuertes luchas espirituales, a las que hemos de referirnos aquí aunque sólo sea de modo esquemático para hacer ver algo de la acción y vida de los papas y la forma que adopta en ese tiempo la idea papal. En la vida política —determinada por el desarrollo de la monarquía absoluta y del nacionalismo—, en la vida económica a través de las diferentes formas de capitalismo y mercantilismo, de liberalismo económico y de socialismo, aparecen los s. XVII y XVIII en la historia espiritual de Occidente sostenidos por los esfuerzos que habitualmente se designan con el nombre genérico de ilustración. Lo fundamental en esa actitud del espíritu frente a la concepción del mundo es el intento de simplificar y dar carácter absoluto

a los diferentes valores, fuerzas y realidades, que es preciso ver y llevar a la práctica de una manera conjunta, si el hombre ha de encontrar su lugar adecuado en la comprensión del mundo y de sí mismo y su orientación adecuada en el mundo. Así son determinantes para la concepción humana del mundo y sus relaciones el racionalismo y el sensualismo, el individualismo y el socialismo, el liberalismo y el determinismo, el positivismo y el escepticismo, el naturalismo y el deísmo, el pietismo y el ateísmo.

Mas no puede ser cometido del presente esbozo el desarrollar aquí la fragmentación y la postura deficiente de cada uno de esos «ismos». El final de esa evolución de los espíritus es el acontecimiento histórico de la revolución francesa de 1789, que hizo patentes tanto el derrumbamiento de esas aberraciones espirituales como del sistema universal que pervivía desde la em, y en consecuencia la necesidad de una nueva orientación y fundamentación de las condiciones sociales y económicas. Napoleón, que fue el primero en calificar de «ideologías» extrañas a la realidad las tentativas espirituales precedentes por dominar el mundo, condujo a través de sus luchas por el poder y por las anexiones de territorios en los países alemanes a la denominada «secularización», que representó allí para la Iglesia la mayor pérdida de poder político y económico, que aniquiló grandes riquezas espirituales de las viejas bibliotecas monásticas y obras de arte eclesiásticas, pero que también la liberó del lastre mundano, contribuyendo así a un importante resurgimiento religioso y social en el s. XIX. En esas luchas espirituales de la ilustración la Iglesia estuvo más a la defensiva, y ello debido en buena parte a sus trabas políticas y económicas de índole mundana. Esto se puso de manifiesto singularmente en Italia, donde la Iglesia con su «Estado pontificio» supuso un obstáculo para la formación del nuevo Estado nacional italiano. Pero precisamente el poder y la miseria del Estado pontificio hizo que se tomara una mayor conciencia de la realidad intraeclesial incluso en la lucha espiritual de la época, y que se viera mejor la importancia del papado de cara a la Iglesia universal; lo que condujo, a su vez, a que en el concilio Vaticano I se formulasen como dogma las doctrinas del primado de jurisdicción y de la infalibilidad del papa en cuestiones de fe y de costumbres. El papa Pío IX (1846-1878), hombre piadoso pero de carácter débil, pudo y tuvo que asegurar dichas doctrinas fundamentales sobre el papado como hubo de soportar la pérdida del

Estado pontificio en 1870, posibilitando así el camino de la Iglesia hacia un período y un desarrollo completamente nuevos. Y es justamente en ese giro de 1870 donde vuelve a hacerse patente el misterio de lo cristiano en el papado y en la Iglesia, al que nos referíamos al comienzo (p. 233). Con la pérdida del Estado pontificio, fundado y combatido a lo largo de 1200 años, empieza para la Iglesia interna una nueva época, que se caracteriza singularmente por grandes figuras papales.

10) La Iglesia, ahora ya sin poder político y mundano —y el papa prisionero en su palacio del Vaticano—, pudo ahora dedicarse, bajo un papa abierto a la realidad del mundo y dinámico, como León XIII (1878-1903), de un modo nuevo a la cuestión social, que se había hecho apremiante al menos desde 1848, y pudo dar los primeros pasos para proclamar y desarrollar la doctrina social cristiana frente al liberalismo y al socialismo de la época, así como en favor del desarrollo de una teología que pudiera hacer frente de forma ofensiva a las nuevas ideas. Su piadoso sucesor, el papa Pío X (1903-1914), trabajó mediante sus decretos sobre la comunión, sobre la renovación del derecho canónico y de la música eclesiástica en la renovación interna de la Iglesia y del mundo (su lema pontificio fue el de *Instaurare omnia in Christo).* El papa Benedicto XV (1914-1922), hombre de gran formación, intentó inútilmente actuar de mediador de paz en medio de los horrores de la primera guerra mundial (1914-1918) y con su noble carácter desdramatizó la cuestión italiana. Sólo el hábil y dinámico Pío XI (1922-1939) logró con los tratados de Letrán de 1929 transformar el *status* político de los papas romanos en un nuevo Estado de la Iglesia de una forma digna, incorporándolo en el gran concierto de las potencias universales, y su concordato con el Reich de 1933, que Hitler convirtió en una farsa, posibilitó importantes acciones personales de ayuda e impidió muchos procedimientos aniquiladores de los dirigentes de aquella época de suprema anarquía.

En los años de la segunda guerra mundial (1939-1945), que sacudió al mundo entero y que llevó a Europa a la ruina absoluta, así como en los primeros años de la subsiguiente reconstrucción, un papa de grandeza extraordinaria de espíritu y de corazón pilotó la barquilla de Pedro, el papa Pío XII (Eugenio Pacelli, el Pastor Angelicus [1939-1958]), que supo dar a la Iglesia un prestigio y audiencia en el concierto internacional del espíritu y de

las potencias como ningún otro de sus predecesores se lo había dado. Con él alcanza en cierto modo su culminación la nueva época de la Iglesia como potencia espiritual en este mundo, que se había iniciado en 1870, por cuanto que la Iglesia fue reconocida de un modo nuevo como un verdadero «poder», aunque el alejamiento interno de los hombres, a cuyo servicio está la Iglesia, no pudiera impedirlo. Apenas cinco años después de esa era se hablaba ya de la misma como de un período de triunfalismo de la Iglesia —con una expresión verdadera sólo a medias—, que ya no podía proclamar en forma digna de crédito la obra del Señor crucificado en este mundo.

11) En ese tiempo otorgó Dios a su Iglesia un papa —en el cónclave su elección pareció una solución de compromiso— de un estilo completamente distinto, con unos orígenes humildísimos y una piedad casi infantil: Juan XXIII (1958-1963), que quiso ganar al mundo nuevo para la Iglesia con la bondad más que con la verdad. Y a él se le ocurrió lo que no se había atrevido a proponer ninguno de sus predecesores: anunciar y convocar un nuevo concilio en la Iglesia: el concilio Vaticano II (1962-1965). En su discurso de apertura, el 11 de octubre de 1962, hizo la recomendación al concilio —que por primera vez en la historia de la Iglesia reunía a todos los obispos y prelados, en un número aproximado de 2300— de que no sólo preservase la verdad de la tradición cristiana, sino que la anunciase al mundo nuevo en forma tal que tuviera en cuenta los problemas del presente *(aggiornamento)* y así pudiera ser entendido por el hombre de nuestro tiempo. El concilio debía dar «un paso adelante para la penetración de la doctrina y la formación de las conciencias», haciendo una distinción entre «la sustancia de la antigua doctrina del depósito de la fe y su formulación en un ropaje lingüístico. A la Iglesia, a la que había que entender de nuevo como «Madre de todos los hombres», le encomendó además la tarea de hacer sus afirmaciones en el espíritu de la Biblia y con un propósito pastoral, pensando siempre con un sentido ecuménico en las otras Iglesias cristianas y en las otras religiones al formular cualquiera de sus asertos.

Bajo su sucesor el papa Pablo VI (1963-1978) el concilio procuró cumplir esas tareas y la Iglesia adquirió un nuevo rostro: la reforma litúrgica y los consejos recién instituidos, la nueva apertura en los métodos misionales así como frente a la ciencia y al

mundo, la declaración como nulas de las excomuniones de 1054 en el encuentro histórico con el patriarca Atenágoras, los viajes del nuevo papa al servicio de la paz y del diálogo, su acción ecuménica y sus encíclicas acaloradamente discutidas han superado de forma amable y prudente las conmociones que acompañan a todo concilio y a todo nuevo comienzo. El espíritu del concilio, especialmente de la constitución última sobre *La Iglesia en el mundo actual* es lo que intenta llevar a cabo «en este mundo» el nuevo papa Juan Pablo II (elegido en 1978), que ha vivido durante décadas bajo un régimen comunista y que ha trabajado como obispo en tales condiciones, siendo el primer polaco que se sienta en el trono pontificio. Y lo intenta a través de sus viajes de peregrinación a todos los territorios de la Iglesia universal y mediante sus numerosos y grandes discursos, que tiene siempre como tema y meta al hombre cristiano y su mundo. Atrás ya el atentado contra este papa, que se bate como un conquistador del mundo —atentado urdido por una potencia contraria a Dios y hostil a la Iglesia—, tal vez en la vida del actual pontífice tenga que hacerse más visible el sufrimiento al lado de la acción como fuerza radical de todo «logro» en el reino de Cristo.

Y una vez que este breve recorrido a través del cambio de la idea del papa en el curso de los siglos nos ha permitido rastrear algo de la importancia del ministerio petrino y papal, nos queda ahora por ver el doble cometido del papado —claramente expuesto en el concilio Vaticano I— por lo que atañe al gobierno de la Iglesia universal y a la preservación del único mensaje de Cristo (cometidos a los que se refieren el primado de jurisdicción y la infalibilidad). Asimismo debemos considerar atentamente las relaciones entre primado y episcopado, para ver así al papado en el marco del conjunto de la Iglesia, tal como hoy se puede entender.

5. *El primado de jurisdicción*

Anteriormente (III, 2-4) hemos expuesto la fundamentación del ministerio papal en la Escritura y en la tradición, así como su desarrollo a lo largo de los cinco primeros siglos. Y ahora conviene que saquemos las consecuencias de cara a la peculiar doctrina del primado de jurisdicción. Para ello empezaremos (a) por exponer los títulos característicos del papa en su origen y en su historia;

consideraremos después (b) las imágenes que aparecen en la historia de la idea papal, y que señalan la posición singular del papa como sucesor de Pedro; para, finalmente (c), entender mejor la interpretación, que se ha hecho de las palabras básicas de la Biblia dirigidas a Pedro, en el curso de la historia de la teología, y por ende también en el concilio Vaticano I y, por fin, las afirmaciones que de ahí ha sacado el concilio Vaticano II.

a) *Títulos ministeriales y de estado*

Son algo que tiene una larga historia, y muestra así el cambio que se ha operado en la concepción del ministerio. Pero aquí sólo vamos a exponer los títulos papales más importantes en su alcance dogmático.

1) En el ámbito romano el título más importante es el de *summus pontifex*. Es una designación que procede de la antigua Roma *(pontifex maximus)* y desde el s. III a.C. indica al presidente de mayor rango y representante del colegio de pontífices (rectores en las cuestiones religiosas), a quienes incumbía el cuidado del culto público y privado (el culto a los dioses y a los muertos). Los varones más preclaros del Estado luchaban por hacerse con tan honroso cargo, hasta que el emperador Augusto se lo reservó el año 12 a.C., yendo unido desde entonces al cargo de emperador. Sólo en 382 d.C., y cediendo a las presiones del papa Dámaso y del obispo Ambrosio de Milán, renunció a dicho título el emperador Graciano —signo de la decadencia del espíritu de la Roma pagana—, pasando primero de hecho y ya en el s. V formalmente a los papas. Pero también otros obispos llevaron el título, hasta que a partir del renacimiento (cf. Trid. ses. XXV, c. 21 de ref.) se le reconoció en exclusiva al papa (cf. D.Kl. Pauly IV [1972] 1046-1048; LThK 8 [1963] 613).

2) También el título de *vicarius Christi* se dio a los obispos durante la época patrística, aunque preferentemente a Pedro en razón de habérsele conferido por Cristo el ministerio pastoral universal (Jn 21,15-17), y desde la alta em quedó como título exclusivo del papa (cf. C. 2,4 X de Transl. I,7.C 3 in VI^{to} de elect. I 6), al que también se le llama a veces *vicarius Petri* o *vicarius Dei* (cf. M. Maccarone, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, en *Lateranum* NS 18,1-4, Roma 1952; K.J. Kuschel, *Stell-*

vertreter Christi. Der Papst in der zeitgenössischen Literatur, en *Ökum. Theol.* 6, 1980).

3) En conexión con Rom 1,1; Flp 1,1 y 2Pe 1,1, muy pronto los clérigos, obispos y papas *(Dámaso, León I)* empezaron a autodesignarse como *servus Dei*. Agustín se llama una vez *servus Christi servorumque Christi* (PL 33,494). La fórmula *servus servorum Dei* la introdujo el papa Gregorio I († 604) en la titulación papal, adoptándola también la cancillería pontificia. Con ello quiso evidentemente salir al paso de la designación Patriarca ecuménico con que se autodesignaba el de Constantinopla (cf. LThK 9 [1964] 695s; H. Grisar en ZKTh 4 [1880] 468ss).

4) Pese a Mt 23,9 («No llaméis a nadie padre»), y sin duda debido a 1Cor 4,15; Flm 1,10, en Oriente se otorgó, al menos desde Constantino, el título de «*papa*» (gr. πάππας) a obispos, abades y patriarcas, y es en el s. IV (bajo el papa Liberio), cuando aparece por primera vez también en Occidente dicho título, donde a partir del siglo V se le da preferentemente al papa romano, al que se le reserva en exclusiva desde Gregorio VII († 1085), cf. LThK 8 [1963] 37.

5) Con el crecimiento de la Iglesia se impuso también una división dentro de la misma, que presenta sobre todo estos elementos: *a)* en el s. II aparecen las sedes episcopales vinculadas a un lugar, y surge con ello el *episcopado monárquico* (Ignacio de Antioquía y las listas de obispos a finales del siglo); *b)* varias sedes episcopales (ciudades) se reunieron bajo un arzobispo o *exarca;* para sede del exarca fue determinante el prestigio de la cátedra episcopal, debido a su fundación por parte de un apóstol o un discípulo de los apóstoles, así como la importancia misionera y hasta política de la ciudad. *c)* Desde Constantino, y siguiendo la división estatal en provincias administrativas, también el ámbito eclesiástico se dividió en provincias o *metrópolis*, en las que entraba siempre un número de exarcas (concilio de Nicea 325, can. 6 y 7). *d)* De conformidad con la institución palestina del patriarcado (desde el 70 d.C. bajo el davídida Gamaliel II y su hijo Simón hasta su eliminación por los romanos en 415), se formaron desde la idea de la paternidad apostólica los *patriarcados* de Alejandría, Roma, Antioquía (concilio Niceno I, can. 6), Jerusalén (ibid. can. 7) y, por motivos políticos, la nueva Roma, Constantinopla (concilio Constantinopolitano I, can. 3). Expresamente menciona ya el sínodo de Roma, del 382, y en este orden

los patriarcados de Roma, Alejandría y Antioquía, fundados por Pedro o, a recomendación suya por su discípulo Marcos (C. Mirbt, *Quellen*, 142s, n. 314). En Jerusalén, con el Gólgota, la iglesia del sepulcro y la sala de la última cena, había actuado asimismo Pedro y, en el año 336, Constantinopla se había llevado de Acaya las reliquias de san Andrés (y también las de Lucas, discípulo de Pablo; era por tanto una iglesia apostólica), pues el apóstol había ciertamente misionado en la región en la que se construyó Constantinopla el año 312 (H. Lietzmann, *Geschichte d.a.K.* III [1953] 335).

Considerado desde esos títulos, el papa es «patriarca de Occidente», primado de Italia, metropolita y obispo de Roma; pero dichos títulos palidecen frente al que le hace posesor del «*primado* sobre toda la Iglesia».

b) *El primado del papa sobre la Iglesia universal*

Se funda, como queda ya expuesto, sobre la sucesión en el ministerio petrino y es único, como sólo a Pedro se le otorgó dentro del colegio de los apóstoles.

Cf. R. Minnerath, *Le pape évèque universel ou prémier des évèques?* [«Le point theol.» 30], París 1978; *Papsttum als ökumenische Frage*, public. por la Arbeitsgemeinschaft ökum. Universitätsinstitute, Munich - Maguncia 1979; *Das kirchenleitende Amt, Dokumente zum interkonfessionellen Dialog über Bischofsamt und Petrusamt* [«Ökum. Dok.» 5], Gütersloh 1980; K.J. Kuschel, *Stellvertreter Christi? Der Papst in der zeitgenössischen Literatur* [«Ökum. Theol.» 6] 1980; M. Hardt, *Papsttum und Ökumene. Ansatz eines neuen Verständnisses für den Papstprimat in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts*, Paderborn 1981.

Si se quiere entender la pretensión del primado por parte del papa romano en un plano teológico, es preciso analizar las imágenes que surgen de los textos relativos a dicho primado. Y cuatro son las imágenes que afloran de las palabras de promesa y vocación que Cristo dirige a Pedro, y a las que ya nos hemos referido.

(I) *La imagen de la piedra*

«Pues tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia.» Según indica la situación de estas palabras en Mt 16,18, y según

han puesto de relieve los padres, especialmente Crisóstomo, Ambrosio y Agustín, Pedro recibió esta promesa como respuesta de Jesús a su fe, otorgada por el Padre, y a su confesión de esa fe en el Mesías: «Tú eres el Cristo (el Mesías, el Ungido), el Hijo de Dios viviente» (Mt 16,16; Mc 8,29; Lc 9,20). Así, pues, el fundamento de la promesa está en la peculiar revelación que Pedro ha recibido del Padre que está en el cielo (Mt 16,17: «no han sido ni la carne ni la sangre... sino mi Padre del cielo») y en el hecho de que Pedro confiesa públicamente esa fe como portavoz del colegio apostólico. «La revelación como la confesión serán inconmovibles y no sucumbirán a la inseguridad» (Jacob de Batne [† 521]; cf. O. Betz, *Felsenmann und Felsengemeinde*, ZNW 18 [1957] 49-77). El contenido de la promesa es asimismo doble: Pedro será el fundamento de ese templo de Dios, en el que se reúne la comunidad o asamblea de Dios *(qahal: ekklesia)*, y ese fundamento deberá garantizar la duración y pervivencia de la Iglesia («y las puertas del Hades no podrán contra ella», Mt 16, 18). Estas palabras aseguran «que la Iglesia, que Jesús va a edificar sobre el fundamento de Pedro, no sucumbirá nunca al poder de la muerte, esto es, la Iglesia recibe la promesa de perennidad mientras dura el eón presente, y ese carácter imperecedero e inexpugnable de la Iglesia tiene su motivo, como resulta del enlace lógico de las diversas partes de la promesa, en el hecho de que Simón Pedro es su fundamento» (cf. J. Schmid, RNT, *El Evangelio según san Mateo*, [3]1981, 360; cf. Crisóstomo, *in Matth. Comm.* 54,2; Ambrosio, *In Luc.* 9,18-22 [n. 93]).

Entre los numerosos interrogantes que se han planteado a propósito de este texto, sobre todo a partir de la ilustración y también en época reciente en nombre del diálogo ecuménico, sólo hablaremos aquí de lo que interesa con vistas a una exposición dogmática clara:

1) Si al confuso pluralismo actual de opiniones exegéticas y teológicas se contrapone muchas veces una simple interpretación literal de las definiciones de 1870 relativas al mismo texto, y después, para mediar, se proponen dos caminos: el «camino teológico» que intenta adecuar palabra revelada, exégesis moderna, experiencia de fe y experiencia de vida personal, y el «camino pastoral» que busca la solución en el diálogo abierto de la Iglesia docente y la Iglesia discente, hemos de decir que tales propuestas resultan inútiles, si no se distingue claramente entre fe y conocimiento, y se prescinde de la Iglesia jerárquica con su ministerio docente y pastoral, para encontrar en su espacio libre y democrático las «verdades de fe», que a su vez han de proporcionar y sostener la nueva concepción de la Iglesia.

2) Desde la perspectiva de la crítica textual y de la historia de la redacción el texto mateano puede aparecer aquí como una «ampliación» del texto de Marcos. Afirmación que, sin embargo, no justifica por sí sola el entender dicha ampliación como simple obra del evangelista o como una creación de la creciente teología comunitaria. No sólo es revelación la primera consignación por escrito que hace Marcos, lo es también el texto de los otros sinópticos y evangelistas en la concepción que la Iglesia tiene de la Escritura. Ésa sería una idea ilustrada de facticidad —que ha perdido el sentido del crecimiento espiritual mediante el recuerdo de verdades y realidades, el cual sólo es posible mediante una inteligencia profundizada de las mismas—, idea que ni siquiera es capaz de explicar una concepción histórica profana, y menos aún hacer justicia a unas verdades cargadas de contenido y valores, como son las verdades de la fe.

3) Por lo que respecta a la crítica literaria y a la historia de las formas, sin duda que en dicho texto hay que destacar lo siguiente: el macarismo (o bienaventuranza) de Mt 16,17, dirigido a Pedro («Bienaventurado eres tú, Simón, hijo de Jonás»), responde al grito jubiloso de Cristo en Mt 11,25-27 (cf. Lc 10,21s: «Yo te bendigo, Padre, ...porque has revelado estas cosas a la gente sencilla»), que se refiere a todos los apóstoles; éstos, como Pedro en particular por cuanto que es su portador, aparecen como los testigos privilegiados de Cristo (del Mesías) en virtud de una verdadera revelación por parte del Padre, único que conoce al Hijo y que puede revelarlo a los hombres. El contexto de Mt 16, 16-20 sugiere que Simón (hijo de Jonás) ha recibido en tal ocasión el nombre (y título) simbólico de *Kefa = Petra (Petros)*, que Jesús personalmente sólo utiliza en este pasaje a lo largo de los evangelios; pero que sí utilizan desde el comienzo Mateo (4,18; 8,14; 10,2 en oposición a Mc 1,16.29.30) y Lucas. Por su parte, Juan refiere en 1,42 que Jesús ya en su primer encuentro prometió a Simón dicho nombre. Concluir de la conexión entre nombre y significación en Mt 16,18 que uno y otra surgieron en la comunidad judeocristiana postpascual, porque Pedro pertenece a la misma según Gál 2,7ss (o a la comunidad cristiana de los gentiles, como

sugiere Act), según propone J. Blank, carece de cualquier prueba. Con «mi Iglesia» Jesús piensa sin duda en la Iglesia universal (Mt 16,18), no en una comunidad local, como la que sugiere Mt 18,17 (cf. Rom 16,16). La imagen de la perpetuidad de la Iglesia, debida a su fundamento berroqueño, encaja con Mt 7,24-27 (el varón prudente que edifica su casa sobre la roca viva).

La expresión «las puertas del Hades», en Mt 16,18 (cf. 1QH 6,24: las puertas de la muerte) no indica ciertamente «los poderes maléficos» (H. von Campenhausen; J. Jeremias: ThW VI, 923-927), que habitan en el Hades, sino que señala más bien el lugar de la ruina y de la misma muerte. Muchos padres entendieron por «las puertas del Hades» las herejías. Así escribe Epifanio († 403, *Ankyratus,* n. 9): «Por las puertas del Hades hay que entender a las herejías y los heresiarcas. Pues de todos modos en él (Pedro) está asegurada la fe, en él que obtuvo las llaves del reino de los cielos y que desata sobre la tierra y ata en el cielo. En él se pueden encontrar expuestas todas las cuestiones sutiles acerca de nuestra fe.» La palabra acerca de Pedro como fundamento roquero de la Iglesia se ha conservado inequívocamente en la tradición, al menos desde el s. III. Ya Cipriano († 258) escribía: «Porque a Pedro, sobre quien el Señor edificó la Iglesia y, como él enseñó y mostró, se remonta el origen de la unidad», habiéndole primero confiado la potestad de atar y desatar (Ep. 73, c. 7). Jacob de Batne († 521) dice a este respecto en su poesía sobre Mt 16,16ss: «Cuando empezó la construcción de la casa, eligió (Cristo) a Cefas, le puso como fundamento y, cual don de bodas, le dio el carisma de vencer a la muerte y a Satán.» Si Agustín llama repetidas veces a Cristo fundamento berroqueño, incluso en conexión con Mt 16,18 (cf. *In Jn, Sermo* 124-5), jamás excluye a Pedro de esa condición de fundamento roquero (cf. J. Specht, *Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustinus,* Paderborn 1892, 129ss. 143ss; J. Lessel, *Christus-Petra - Petrus-petra* VD 24 [1944] 15-24, 55-61; R. Graber, *Petrus der Fels,* Ettal 1949; J. Betz, *Christus-Petra-Petrus,* en *Kirche und Überlieferung,* Friburgo de Brisgovia 1960, 1-21; A. Rimoldi, *L'apostolo San Pietro,* AG 96 [Roma] 1958).

(II) *La imagen de las llaves*

LThK 9 [[1]1937] 276-278: [E. Krebs]; 9 [[3]1964] 422-427: A. Vorgrimler, L. Hödl; L. Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt* I, Münster 1960; ThW III [1938] 743-753, κλαις: J. Jeremias; *Strack-Billerbeck* I 738-747. L. Dulière, *La péricope sur le «Pouvoir des clés»,* «La Nouvelle Clio» 6 [1954] 70-90.

Mt 16,18-20 constituye una unidad de sentido por lo que mira a la cuestión del primado de Pedro (del papa). Lo cual, lejos de impedir, más bien ha de estimular a una consideración más atenta y a una profundización del sentido peculiar de las tres frases metafóricas, tanto por separado como en su conjunto. Si la primera frase sobre el fundamento roquero es esencialmente unívoca, la consideración de la segunda y de la tercera plantea graves dificultades, empezando por la cuestión de si cada una de ellas tiene sentido propio o si lo obtienen aunadas. Al menos desde los estudios de K. Adam *(Zum ausserkanonischen und kanonischen Sprachgebrauch von Binden und Lösen,* en ThQ 96 [1914] 49-64, 161-197; publicados en libro, *Ges Aufs.,* Augsburgo [1936] 17-52) también para una consideración católica se impone empezar por un estudio separado de ambas proposiciones. Empecemos aquí por analizar antes la frase segunda: «Te daré las llaves del reino de los cielos» (Mt 16,19a). Fuera del Apocalipsis de Baruc (11), libro apócrifo en griego, elaborado por mano cristiana en favor de nuestro pasaje, la expresión «llaves del reino de los cielos» no aparece nunca en el AT. En el NT la palabra «llave» se emplea a veces en sentido figurado. El lenguaje escriturístico que habla de «cerrar el cielo» (Lc 4,25; Ap 11,6) o de la «llave del pozo del abismo», del pozo del abismo (Ap 9,1; 20,1-3) como cárcel de los espíritus malos, o bien de las «llaves de la muerte y del Hades» (Ap 1,18: Cristo tiene el poder de conducir a los muertos a la resurrección), no hace a nuestro pasaje. Más cerca está del mismo el reproche que Jesús hace a los doctores de la ley y a los fariseos de que «cierran a los hombres el reino de los cielos» (Mt 23,13), y ello porque, según Lc 11,52, usurpan el mensaje escriturístico del reino de Dios exclusivamente para sí mismos, o porque lo deforman en su predicación, cerrando así el acceso al verdadero reino de Dios.

Y más cerca aún de nuestro lugar está la frase bíblica sobre

la escatológica «llave de David», que posee Cristo glorificado (Ap 3,7; cf. Is 22,22). Según esto las palabras de la «llave» referidas a Pedro tendrían el sentido de que Cristo quiere entregarle, y en él y por él a la Iglesia fundada sobre él, la llave para «el reino escatológico de Dios». La entrega de la llave se convierte, pues, en la institución del plenipotenciario. Quien tiene la llave posee, por una parte, el poder de disponer (por ej. de las cámaras de provisiones y del tesoro; de ahí que cada doctor de la ley, que pasa por la escuela del reino de los cielos, se asemeja al dueño de la casa que saca de su almacén cosas viejas y nuevas: Mt 13,52); y, por otra, tiene la potestad de permitir o negar la entrada (cf. Ap 3,7: «abre, y nadie cierra; cierra y nadie abre») (ThW III, 750). Si preguntamos por el objeto al que se extiende esa potestad, hemos de decir que se trata de la comunicación de los dones de gracia por Dios en Cristo y del juicio sobre la aceptación o el rechazo de ese agraciamiento divino por parte de los hombres en la Iglesia de Cristo (cf. Jn 20,23). La donación de la gracia se verifica tanto por medio de la predicación de la palabra eficaz de Dios (Is 55,10s; 1Tes 2,13) como por los signos eficaces de los sacramentos, como en la forma peculiar del perdón de los pecados. En el arte cristiano Pedro aparece desde el s. v exclusivamente con el atributo de la llave.

(III) *La imagen del poder de atar y desatar*

W. Trilling, *Das wahre Israel*, Munich 1964, p. 159ss; G. Bornkamm, *Binde- und Lösegewalt in der Kirche des Matthäus*, en «Geschichte und Glaube» II [artículo IV], Munich 1971, 37-50; ThW II [1935] δέω - λύω: 59s: Büchsel.

Las palabras siguientes: «Y (falta en ms. antiguos) todo lo que (ὃ ἐὰν) ates en la tierra, atado será en los cielos, y todo lo que desates en la tierra, desatado será en los cielos» (Mt 16,19b), plantean ante todo la cuestión de qué significan «atar» y «desatar». «Cuando Lightfoot y Wünsche, e incluso Zahn y Wellhausen invocan la estrecha exégesis rabínica (declarar permitido o prohibido mediante una decisión doctrinal, imponer o suprimir una obligación) o cuando incluso un Köhler y un Heitmüller pretenden equiparar el atar y desatar en Mateo desde la perspectiva de la vieja fe mágica se están olvidando de que Mt 16,19 no pertenece

a la ideología rabínica ni helenística, sino que forma parte de la concepción cristiana» (Adam, *Ges. Aufs.* 42). Adam ve en nuestro pasaje mateano una clara tendencia antifarisaica (similar a la que late en el grito jubiloso de Jesús en Mt 11,25) y dice: «La tendencia antifarisaica del mensaje salvífico del Señor culmina en esa (colación de la) plena potestad por parte de Jesús a Pedro» (ibid. 49). «La nueva autoridad salvífica (de Pedro) será, a diferencia de la vieja autoridad de los doctores de la ley y de los fariseos, un "atar y desatar": "desatará" de los inútiles preceptos humanos y "atará" en el recto espíritu de la ley, que está en el espíritu de Jesús» (ibid. 49). «Los conceptos de "cielo" y "reino de los cielos" (Mt 16,19*a-b)* sólo se distinguen en cuanto que por "cielo" se entiende a Dios y su mundo celestial para sí solo, mientras que "reino de los cielos" se entiende como la gloria celeste que ha de abrazar al hombre. Ni en la imagen de la llave del cielo ni en la fórmula de "atar y desatar en el cielo" se trata de unas decisiones "terrenales" de Pedro, sino de unas decisiones "celestiales", de su importancia en el reino de Dios para cada uno de los fieles... Por ello los creyentes están obligados a asimilarse sus ordenanzas como los mandamientos mismos de Dios. Representan el camino para el reino de los cielos» (ibid. 50).

Desde aquí se establece además la conexión interna de esta palabra de Jesús a Pedro, en Mt 16,18s, con la que dirige a los apóstoles en Mt 18,18 (cf. Mt 18,1: ThW III, 751), y también desde aquí ha de entenderse esa conexión en sentido amplio con las palabras de Jesús a sus apóstoles en Jn 20,23. Jesús no se dirige a Pedro personalmente como a un apóstol aislado, sino más bien como «fundamento de la Iglesia», como al primero de los apóstoles, sobre los que está fundada la Iglesia (Ef 2,20; Ap 21,14).

También la salvación de cada uno de los cristianos se identifica con su ser «miembro de la Iglesia», de manera que en adelante ese «atar y desatar» en conexión con «la potestad de las llaves» se refiere especialmente a la salvación del individuo en la Iglesia, incluso en lo que respecta a «pecado y gracia»: al poder de «perdonar los pecados» (cf. Jn 20,23), aunque aquí el pecado se ve en su peculiar relación con el compañero de fe (con el prójimo: mandamientos 4-10; Mt 18,15-18). Para esos pecados, cometidos contra el hermano y, por tanto, contra Dios, el Padre de todos los hombres (cf. Mt 19,40-42; 5,23s), se aplica en consecuencia el procedimiento siropalestino de expulsión de la comu-

nidad, al que precede una triple corrección: la corrección a solas, la corrección en presencia de testigos y finalmente la corrección en presencia de toda la comunidad (con su presidente). Sólo entonces podrá llevarse a cabo la exclusión, que cabe revocar tan pronto como el pecador se arrepiente (cf. Tit 3,10: ThW III, 752). Esta exposición de la «facultad de atar y desatar», aplicada también al «perdón de los pecados» mediante la *excommunicatio* y *reconciliatio*, la aceptan casi unánimemente los padres desde Tertuliano *(Pud.* 21) y Orígenes *(Com. in Mt* XII, 14) (cf. ThW II, 60: Büchsel). De este modo los tres enunciados parciales de la promesa de Mt 16,18s proporcionan una imagen clara de la importancia que el ministerio petrino tiene para toda la Iglesia y para cada uno de los cristianos.

(IV) *La imagen del pastor*

ThW VI [1959] 484-501: ποιμήν: J. Jeremias - V. Hamp, *Das Hirtenmotiv im AT, Festschrift Card. Faulhaber,* Munich 1949, 7-20; O. Kiefer, *Die Hirtenrede* [SBS 23] Stuttgart 1967; J.A. Simonis, *Die Hirtenrede im Johannesevangelium,* Roma 1967; R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan II,* Herder, Barcelona 1980, 360-377.

Entre las imágenes que ilustran el primado de Pedro (y del papa) se cuenta sin duda alguna la que Cristo utiliza en Jn 21, 15-19, un pasaje que bien puede verse como la ulterior exposición (y cumplimiento) de la palabra de Mt 16,18s, y que nosotros ya antes hemos presentado en su conexión con el texto (III 4*a* [4], p. 248s). Empecemos por decir que a Pedro no se le trata aquí «pastor», en el sentido en que Mt 16,18, por ejemplo, le llama «piedra». Pero la triple exhortación de «Apacienta mis corderos (ovejas)» apunta inequívocamente a la imagen del pastor. Imagen que cuenta con una larga historia en la Escritura, de la que sólo vamos a entresacar algunos datos.

En el AT es Dios mismo quien aparece primordialmente como el «pastor de Israel» (Sal 23,1-4; Ez 34,11.22). En las promesas veterotestamentarias al rey davídico del tiempo final se le llama «pastor» (Ez 34,23s; 37,24). Finalmente, Jesús aplica dicha imagen en Jn 10,11-16 (1-18; cf. Lc 15,1-7; Mt 18,12s; Mc 14,27s) a su persona y cometido mesiánico. En Heb 13,20 se llama a Cristo «el gran pastor de las ovejas», mientras que Pablo no

utiliza esta expresión para referirse a Cristo. Por el contrario, 1Pe 2,25 habla de Cristo como del «pastor y obispo de nuestras almas», y en 5,4 le llama «el jefe de los pastores», al tiempo que desarrolla (en la línea de Ez 34,1-22) su pequeño «espejo de pastores» (5,2-4). A lado de los apóstoles, los profetas y los evangelistas Ef 4,11 menciona a los «pastores y maestros», que desde luego aparecen como de una categoría inferior. El encargo pastoral que se le hace a Pedro en Jn 21,15-19 es de una naturaleza especial: se le confía todo el rebaño, el conjunto de las «ovejas» (y «corderos»). Y esa totalidad pone de relieve tanto la unidad de la grey como el puesto destacado de Pedro (por comparación con los otros apóstoles) en lo que a dicho rebaño se refiere.

Por eso, ya Cipriano († 258) escribía: «Sobre él (Pedro) construye (Cristo) la Iglesia, y aunque después de su resurrección otorgó la misma potestad a todos los apóstoles (Jn 20,22s), mediante su palabra poderosa ha agregado sin embargo, y para hacer patente la unidad, que el origen de tal unidad deriva de él (de Pedro). Ciertamente que también los demás apóstoles han obtenido la misma participación en el honor y el poder de lo que Pedro ha sido (¿sistema episcopal?); pero el comienzo arranca de la unidad, a fin de que la Iglesia de Cristo se manifieste una sola» *(De unitate eccl.* 4). Esta afirmación es tanto más importante cuanto que en el judaísmo tardío los pastores (terrenos) «aparecen como notorios ladrones e impostores» (ThW VI, 487s). Y aquí se ha de tener también en cuenta que el título de pastor en el NT sólo se emplea en un sentido figurado. Con este nombramiento de Pedro para pastor único de todo el rebaño el autor del capítulo 21 de Juan conecta también la referencia al peculiar género de muerte que le espera a Pedro, bien distinto del que espera a Juan como lo demuestra la invitación «Tú sígueme» (Jn 21,19.22). Aunque el autor de estos versículos haya querido aludir a la muerte martirial de Pedro, ya ocurrida, en las palabras se manifiesta también la conciencia de que el ministerio pastoral superior reclama un seguimiento de Cristo más estrecho.

En su comentario a nuestro pasaje joánico, Agustín ha desarrollado el amor generoso del pastor supremo al rebaño que le ha sido confiado, mediante un enfrentamiento dialéctico con 1Tim 6 y con 2Tim 3,1-9 (vicios del tiempo final), y escribe: «Esa salida *(martyrium)* la encontró aquel negador y amador, temerario por la autoconfianza y caído por la negación, purificado por las lágri-

mas, aprobado por la confesión y coronado por el sufrimiento; encontró esa salida, pues murió con amor perfecto por el nombre de aquel por quien protestó con ligereza inadecuada que quería morir. El que ha sido robustecido por su resurrección (de Cristo) podrá hacer ahora lo que el débil prometió de manera precipitada... Quienes apacientan las ovejas de Cristo con el propósito de considerarlas como suyas y no como ovejas de Cristo, se manifiestan como quienes se aman a sí mismo y no a Cristo, guiados por el deseo de encumbrarse, de dominar o de medrar (1Pe 5, 2-4) y no de obedecer, ayudar y agradar a Dios por amor.»

Señala como raíz de todos los vicios de los malos pastores el «amor a sí mismo» y prosigue: «De ese vicio deben guardarse sobre todo quienes apacientan las ovejas de Cristo, a fin de que no busquen lo suyo en lugar de aquello que es de Jesucristo y a fin de que no utilicen al servicio de sus concupiscencias a aquellos por los que fue derramada la sangre de Cristo. El amor a éste debe florecer con tan gran esplendor espiritual en quien apacienta sus ovejas, que tal amor debe superar el temor natural a la muerte, por el que no queremos morir, aun cuando queramos vivir con Cristo (Flp 1,25)... Si el buen pastor, que dio la vida por sus ovejas (Jn 10,11.18), se ha preparado tantísimos mártires de entre sus mismas ovejas, ¿cuánto más no deberán luchar hasta la muerte por la verdad y hasta el derramamiento de su sangre contra el pecado aquellos a quienes él confió el pastoreo de las ovejas, es decir, su enseñanza y guía? Y por ello, ya que va por delante el ejemplo de su pasión, ¿quién no podría ver que los pastores deben unirse tanto más al pastor por la imitación, cuando tantísimas de las mismas ovejas le han imitado, y bajo cuyo único pastor del único rebaño hasta los pastores son ovejas? A todos, en efecto, los ha hecho él ovejas suyas, porque él mismo se hizo una oveja para padecer por nosotros» (cf. Jn 1,29; 1Pe 1,18s: *In Jn, sermo* 123).

Si en esa imagen judía del pastor lo que prevalecía originariamente era la solicitud por el cuerpo y la vida (1Pe 2,25: pastor de las almas) de quienes le habían sido confiados, en el s. II, al comienzo de los enfrentamientos con el error de la gnosis, lo que más destaca es el elemento helenístico de la instrucción (cf. Aberkios, *Inscripción Z* 3-6). Pero lo decisivo en esta imagen, al igual que en las precedentes, es que en el NT la imagen pastoril no tiene la importancia de un gobernante lleno de poder, como

late en el uso profano de la imagen en la antigüedad, y ello aunque ciertamente va unida a una elevada autoridad y responsabilidad, según puede deducirse también del relato de Pablo en su despedida de Mileto (Act 20,17-23), que termina con esta invitación a los obispos presentes del Asia Menor: «Mirad por vosotros mismos y por toda la grey, en la cual el Espíritu Santo os ha constituido inspectores (obispos) para pastorear la Iglesia de Dios, que él se adquirió con su propia sangre.» La misma idea aparece en la exhortación de 1Pe 5,2-4: «Apacentad el rebaño de Dios que está entre vosotros... no como tiranizando a vuestros propios fieles, sino siendo modelos para el rebaño.» Y lo que aquí se dice de los obispos para sus respectivas iglesias, vale también para Pedro de manera particular por lo que respecta a la única comunidad de Cristo y de Dios.

La posición singular de san Pedro en la Iglesia

Si las cuatro metáforas con las que Cristo se dirige a Pedro han mostrado la posición especial de éste en el conjunto de la Iglesia, y, por tanto, también respecto del colegio apostólico no por motivos personales sino en razón de su ministerio, esa posición singular se explicará cada vez mejor en las épocas sucesivas a partir de las afirmaciones relativas a la «piedra de la Iglesia» y a la «cabeza de los apóstoles». Ya Cipriano († 258) hacía hincapié en que Pedro, «a quien el Señor escogió como primero y sobre el que edificó su Iglesia» *(Ep.* 71,4; 73,7; *de pat* 9), no se sirvió de su posición de privilegio (Gál 2,11-21), sino que con toda paciencia se dejó enseñar por Pablo. Orígenes († 254) llama a Pedro, por ser la roca, «el primero (ἀπαρχή) (cf. Rom 16,5; 1Cor 15,5) de los apóstoles» *(Cont. Cels.* II 65). Cirilo de Jerusalén († 386) habla de Pedro como de «la cabeza destacada y el primer propósito de los apóstoles» (κορυφαιώτατος καὶ πρωτοστατής τῶν ἀποστόλων: *Cat.* II, 19; XI, 3; XVII, 27). Epifanio de Salamina († 403) le llama una y otra vez «el príncipe y el primero de los apóstoles» (ἀρχηγός, κορυφαιώτατος: *Ancyr.* 9,11,34; *Haer.* 51, 17; 59,7). De modo similar le llama Crisóstomo «el primero del coro (κορυφαιός), la roca (κέφας) de los apóstoles, la cabeza (κεφαλή) de esa fraternidad y príncipe (κορυφαιός) de toda la ecuméne» *(In illud Hoc scitote* 4).

Agustín († 430) habla de Pedro como el «representante de la unidad del colegio apostólico» *(tamquam personam gerens ipsius unitatis: In Jn* 118,4; BAC 165, p. 703) y utiliza la palabra primado cuando escribe: «Así, pues, la Iglesia, que está fundada en Cristo, ha recibido de él por mano de Pedro las llaves del reino de los cielos, es decir, la potestad de atar y desatar pecados. Porque lo que en sentido propio es la Iglesia en Cristo lo es metafóricamente Pedro en la piedra. En esa significación simbólica hay que entender por la piedra a Cristo y por Pedro a la Iglesia»; y poco antes había escrito: «Esa Iglesia (que perdona pecados) la representaba el apóstol Pedro en virtud del primado de su apostolado en una generalidad figurada *(Cuius ecclesiae Petrus apostolus propter apostolatus sui primatum gerebat figurata generalitate personam);* pues, por lo que a él personalmente se refiere, era por naturaleza un hombre, por la gracia un cristiano, por una gracia más abundante un apóstol, y ciertamente que el primero; pero al habérsele dicho "Yo te daré las llaves del reino de los cielos..." representaba a toda la Iglesia *(universam significabat ecclesiam)*» *(In Jn.* 124,5; BAC 165, p. 759).

Una cima teológica, que hasta ahora no se había podido alcanzar ni explicar, la alcanzan esas afirmaciones cuando una personalidad, tan destacada en lo espiritual como en lo político, como la del papa León I (440-461) ocupa la silla de Pedro. Su imagen papal no es teórica, sino la imagen de su propia vida y acción. Es sobre todo en los cuatro sermones con motivo del aniversario de su elevación a la cátedra de Pedro *(Sermo* 2-5, resumido en *Sermo* 83) donde desarrolla su idea del papa. De esos discursos entresacamos las afirmaciones más importantes: «Él (Cristo)... nos otorga también en el apóstol Pedro un apoyo y ayuda, que naturalmente nunca puede faltar a su obra. La firmeza de ese fundamento, sobre el que se erige la construcción gigantesca de la Iglesia, permanece inconmovible, por grande que sea la carga del templo que descansa sobre él. Y es que perdura eternamente aquella firmeza de fe, que halló reconocimiento en el príncipe de los apóstoles. Así como tiene perpetua vigencia lo que Pedro ha creído de Cristo, también persiste para siempre lo que Cristo ha instituido en Pedro» *(Sermo* 3,2). «Así es llamado (Pedro) por el Señor "piedra" y "fundamento", le constituye "portero del reino de los cielos" y le pone como "juez y árbitro para retener y perdonar pecados", con lo que su sentencia tendrá también validez

en el cielo. Por esas denominaciones misteriosas tenemos que conocer lo íntimamente unido que está a Cristo. Y tanto más perfectamente y con éxito cumple ahora el ministerio que se le ha confiado. Todas las partes de sus obligaciones y tareas cargadas de responsabilidad las cumple en aquel y con aquel que así le ha distinguido (Cristo)» *(Sermo* 3,3). «Mis amados hermanos, celebraremos la fiesta de hoy con la devoción adecuada, si en mi humilde persona se ve y venera a quien reúne en sí para siempre los cuidados de todos los pastores con la protección de las ovejas que le han sido confiadas, y que nada pierde de su dignidad incluso en su sucesor indigno» [— ¡antidonatista! —], y aún prosigue diciendo de Pedro que «no sólo es el antecesor de esta sede, sino también el primado de todos los obispos (cf. *Sermo* 82,3); *Petrus princeps apostolici ordinis... Ep.* 11: *Princeps est episcopalis coronae)*» *(Sermo* 3,4) «...en todo el mundo sólo Pedro ha sido elegido para ser la cabeza de todos los pueblos llamados, de todos los apóstoles y de todos los padres de la Iglesia. Por ello, a pesar de los muchos sacerdotes y de los muchos pastores entre el pueblo de Dios, Pedro es, en sentido estricto, el guía de todos aquellos sobre los que realmente reina Cristo. Así, pues, la gracia divina ha otorgado a este hombre, mis amados hermanos, una participación importante y admirable en su poder. Y aunque por voluntad [de su gracia] las restantes cabezas de la Iglesia deban compartir con él muchas cosas, tanto cuanto ha otorgado a los otros se lo ha prestado únicamente a través de él... Así es el primero en la confesión de su fe en el Señor aquel que entre los apóstoles ocupa el primer puesto (Mt 16,17s)...».

De la respuesta de Jesús deduce León I: «Como mi Padre te ha mostrado mi divinidad claramente, también yo te anuncio su elección, pues tú eres Pedro; es decir, que aunque yo soy la roca inconmovible (Mt 7,24s), y la piedra angular (Ef 2,20) que hace de los dos uno solo (Ef 2,14), y aunque yo soy el fundamento fuera del cual nadie puede poner otro (1Cor 3,11), tú también eres una piedra, pues por mi fortaleza has sido afianzado, de modo que, a través de esa comunión participas de mi poder personal... la soberbia construcción de mi Iglesia, que ha de elevarse hasta el cielo, se levantará sobre el fundamento de esa fe» *(Sermo* 4,2)... Acerca del poder de las llaves continúa diciendo: «Esos plenos poderes se le han otorgado especialmente a Pedro (frente al texto Mt 18,18), porque la persona de Pedro está por

encima de todos los rectores de la Iglesia. Ese derecho de primacía de Pedro vale también para sus sucesores, siempre que revestidos de su sentido de justicia pronuncian una sentencia... En Pedro se afianza la fuerza de todos (Lc 22,31s), y la asistencia de la gracia divina regula así que la fuerza, otorgada por Cristo a Pedro, llegue a través de éste hasta los apóstoles... porque (Cristo) otorgó esos plenos poderes a quien él constituyó como cabeza de toda la Iglesia» (*Sermo* 4,3-4).

Que estas afirmaciones de León I todavía pueden y deben entenderse en su recto sentido teológico, cabe deducirlo de la magnífica carta —tanto en el plano teológico como en el humano— del papa Gregorio I († 604) a Juan, obispo de Constantinopla, que se había otorgado el título de «obispo ecuménico». Entre otras cosas dice Gregorio Magno: «¿Acaso, como Vuestra Fraternidad sabe, no han sido honrados por el venerable concilio de Calcedonia los obispos de esta sede apostólica (y romana), a la que yo sirvo por ordenamiento divino, con el título de "obispo ecuménico"? Pero nadie quiso designarse con este nombre, nadie se lo ha atribuido, para no dar la impresión de querer negar a todos los hermanos el honor al pretenderla para sí solo» (Ewald - Hartmann V, 44). Ahí persiste la idea de que a Pedro *cura totius ecclesiae et principatus committitur* (V, 20).

c) *La evolución de la doctrina del primado de jurisdicción desde el siglo VI hasta el concilio Vaticano II*

De lo dicho resultan claros cuatro puntos: *1)* Cristo ha confiado la edificación de su Iglesia a los doce apóstoles (Mt 28,20: mandato misional, y Mt 18,18: potestad de atar y desatar). *2)* Pero entre esos apóstoles ha distinguido a Pedro de manera particular por cuanto mira a la permanencia de su Iglesia: le ha constituido fundamento de la misma (Mt 16,18), le ha concedido en particular el poder de las llaves (Mt 16,19) y sólo a él ha establecido como pastor de todo su rebaño (Jn 21,15-19). *3)* Desde los tiempos más antiguos la tradición ha vinculado ese ministerio petrino con la sede episcopal romana; a ello se ha sumado la tumba de Pedro, mostrando la presencia y eficacia permanentes del príncipe de los apóstoles justamente en esa cátedra romana, por lo que desde los tiempos más antiguos (1Clemente, el papa Esteban, Tertuliano, Cipriano, el papa Víctor) las palabras de Jesús a Pedro se aplicaron a los obispos sucesores en la cátedra de Pedro. *4)* Sobre las relaciones de Pedro con sus coapóstoles sólo se nos han transmitido las palabras (Lc 22,31) en las que Cristo exhorta a Pedro a que confirme a sus hermanos, lo que —como veremos (infalibilidad)— se refiere ciertamente a la fe.

Por ello el desarrollo de la doctrina del primado, especialmente desde comienzos de la em, empieza por las relaciones de Pedro con sus compañeros de apostolado, del papa con los obispos. Sólo señalaremos esa evolución con algunas referencias, porque de su comprensión depende la comprensión de las doctrinas definidas en el concilio Vaticano I. Para dicha evolución fue decisivo el curso de los acontecimientos políticos, y por tanto también económicos y sociales de la sede episcopal romana desde Constantino, que a su vez depende de la historia de la Roma occidental. La ausencia del emperador de Occidente de Roma (residía en Ravena), la debilidad de los últimos emperadores de Occidente y su desaparición junto con la penetración de los pueblos germánicos y su dominio sobre Italia, todo ello representó para los obispos de Roma —cuya iglesia había crecido sobre todo por la sangre de los mártires— no sólo una ocasión, sino una verdadera incitación, de la hora histórica para actuar de un modo mundano y político al servicio de la Iglesia; lo que culminó en dos acontecimientos: *1)* con la coronación imperial del rey de los francos, Carlomagno, por el papa León III (795-816) el año 800 surge una nueva «Roma occidental» en el «Sacro Imperio Romano Germánico». *2)* La evolución de ese nuevo imperio bajo las casas gobernantes, que van desapareciendo, condujo en el mundo, en el que la Iglesia no era algo absoluto como tampoco lo era el imperio ya que estaba sostenida por unas relaciones de poder y posesiones regionales (desde Gregorio Magno el *Patrimonium Petri* había evolucionado poco a poco hasta convertirse en el Estado de la Iglesia), condujo, digo, necesariamente al enfrentamiento entre papado e imperio, aunque ahora el imperio (en virtud de la consagración eclesiástica de los emperadores) derivaba también su poder de Dios, como el papado fundamentaba su poder político en la misión y autorización que había recibido de Cristo. La doctrina de las «dos espadas» (Lc 22,35-38) se había interpretado desde el papa Gelasio I († 496) en el sentido de una coexistencia equilibrada del poder mundano y del espiritual *(auctoritas sacra*

pontificum et regalis potestas: Decretum Gratiani, c. 10, D. 96; cf. LThK X, 1965, 1429s). Así lo enseña todavía Pedro Damiano († 1082).

Según el papa Gregorio VII (1073-1085) únicamente el papa dispone de ambas espadas, aunque entregue una al emperador (cf. su *Dictatus Papae;* Mirbt, *Quellen.* Tubinga 1967, n. 547: 27 sentencias); una doctrina que provocó la disputa de las investiduras con el emperador Enrique IV y que sólo pudo solucionarse en 1122 con el concordato de Worms.

El papa Inocencio III (1198-1216) destaca de nuevo la superioridad del papa al comparar el poder de la Iglesia con el sol y el poder imperial con la luna, que recibe del sol todo su fulgor *(Ep.* I, 401; Mirbt, n. 599). El papa Bonifacio VIII (1294-1303) proclama, finalmente, en su bula *Unam Sanctam* de 1302 la monarquía universal de la Iglesia bajo los papas como doctrina de la Iglesia *(Porro subesse Romano Pontifici omnes humanae creaturae declaramus, dicimus, deffinimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis:* Mirbt, n. 746). Las catástrofes de la época siguiente, la cautividad de los papas en Aviñón (1309-1377) y el gran cisma que siguió a la misma (1378-1417), los enfrentamientos con el conciliarismo y las conmociones profundas de la reforma que contrapuso a la Iglesia universal y visible del papa una Iglesia espiritual e invisible y las diferentes iglesias locales, acabaron ciertamente con los errores políticos de un Bonifacio VIII, pero no pudieron superar la estrechez de miras en la visión jurídico-personal de los papas.

Todavía Roberto Belarmino († 1621) habla de la *monarchia Petri (De Rom. Pontif.* I, c. 11), y ello aun subrayando certeramente que no sólo Pedro sino también los otros apóstoles deben llamarse *fundamentum ecclesiae* (cf. Ef 2,20), porque todos juntos (y no Pedro únicamente) han fundado las iglesias particulares en el mundo y han recibido de Cristo la totalidad de la revelación. Pero sólo Pedro es *pastor ordinarius et universalis et caput, a quo ceteri Apostoli penderent, illi vero ut delegati;* y ello porque exclusivamente a Pedro le ha dicho Cristo: Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia. Según Cayetano (Tomás de Vío, † 1534) a cada uno de los otros apóstoles les otorgó Cristo los plenos poderes de un modo puramente personal, y no para sus sucesores *(De compar. auct. papae et concilii,* Ed. Pollet, Roma 1936, c. 3, n. 39).

Si aquí ya no se veía al colegio apostólico y con él a la Iglesia apostólica (y no sólo petrina), también las subsiguientes tentativas teológico-eclesiales del galicanismo, del febronianismo y del episcopalismo fallaron por una visión insuficiente de la recta doctrina sobre el primado papal, debido a una «visión más democrática» de la Iglesia que no tenía lo bastante en cuenta la verdadera *plenitudo potestatis* del papa en el conjunto de la Iglesia (el conjunto es más que la suma de las partes).

Sólo en el s. XIX vuelve a aflorar una visión teológica y profunda de la Iglesia, impulsada tanto por el romanticismo, que tuvo un mayor sentido de la realidad histórica y mística (escuela de Tubinga: J.A. Möhler), como por los grandes enfrentamientos políticos entre la idea del soberano y Estado absoluto (F.W. Hegel) y la revolución democrática (desde la revolución francesa de 1789); lo que, a su vez, hizo pasar al primer plano el aspecto político. Dichos enfrentamientos espirituales condujeron a la primera afirmación dogmática sobre la Iglesia en el concilio Vaticano I, en 1870, que, en razón sin duda de los desgraciados acontecimientos históricos, sólo pudo abarcar un aspecto parcial. La importante escuela romana (y jesuítica) de Giovanni Perrone († 1876), Carlo Passaglia († 1887), J.B. Franzelin († 1876) y, sobre todos, Clemens Schrader († 1875), llevó a cabo los preparativos para los borradores sobre la Iglesia y el papado *(De ecclesia,* 10 caps.; *De Romano Pontifice,* 2 caps.), que por encargo del papa Pío IX (1846-1878) una comisión teológica amplió y reelaboró, y que bajo el título de *Supremi Pastoris* fueron distribuidos entre los padres conciliares el 21 de enero de 1870 (15 caps. y 21 cánones). En el concilio, que hubo de interrumpirse después de la sesión IV debido a la guerra franco-prusiana, sólo se pudo promulgar la constitución dogmática I *De Ecclesia Christi, «Pastor aeternus»* el 18 de julio de 1870, que definía en cuatro capítulos las doctrinas básicas sobre el primado de jurisdicción (y sobre la infalibilidad pontificia).

Los puntos decisivos del decreto son éstos:

(Preámbulo) ...Mas para que el episcopado mismo fuera uno e indiviso y la universal muchedumbre de los creyentes se conservara en la unidad de la fe *(fidei et communionis)* por medio de los sacerdotes coherentes entre sí, al anteponer *(praeponens)* al bienaventurado Pedro a los demás apóstoles, en él instituyó un principio perpetuo de una y otra unidad y un fundamento visible, sobre cuya fortaleza *(fortitudo)* se construyera un templo eterno...

(Cap. 1: Institución del primado)... Enseñamos, pues, y declaramos que, según los testimonios del evangelio, el primado de jurisdicción sobre la Iglesia universal de Dios fue prometido y conferido inmediata y directamente al bienaventurado Pedro por Cristo nuestro Señor... Si alguno dijere que el bienaventurado Pedro apóstol no fue constituido por Cristo Señor, príncipe de todos los apóstoles y cabeza visible de toda la Iglesia militante, o que recibió directa e inmediatamente del mismo Señor nuestro Jesucristo solamente primado de honor, pero no de verdadera y propia jurisdicción, sea anatema.

(Cap. 2: Perpetuación del primado petrino en los romanos pontífices)... Ahora bien, lo que Cristo Señor, príncipe de los pastores y gran pastor de las ovejas, instituyó en el bienaventurado apóstol Pedro para perpetua salud y bien perenne de la Iglesia, menester es dure perpetuamente por obra del mismo Señor en la Iglesia, que, fundada sobre la roca, tiene que permanecer firme hasta la consumación de los siglos... (Pedro) sigue viviendo y preside y ejerce el juicio en sus sucesores... los obispos de la santa Sede Romana, por él fundada y por su sangre consagrada. De donde se sigue que quienquiera sucede a Pedro en esta cátedra, ése, según la institución de Cristo mismo, obtiene el primado de Pedro sobre la Iglesia universal...

(Cap. 3: Naturaleza y sentido del primado.) Después de evocar el concilio de Florencia de 1439 (DS 1307; D 694) se dice: «...Enseñamos, por ende, y declaramos que la Iglesia romana, por disposición del Señor, posee el principado de potestad ordinaria *(ordinariae potestatis principatum)* sobre todas las otras, y que esta potestad de jurisdicción del romano pontífice, que es verdaderamente episcopal, es inmediata. A esta potestad están obligados por el deber de subordinación jerárquica y de verdadera obediencia los pastores y fieles de cualquier rito y dignidad, ora cada uno separadamente, ora todos juntamente, no sólo en las materias que atañen a la fe y a las costumbres, sino también en lo que pertenece a la disciplina y régimen *(disciplinam et regimen)* de la Iglesia difundida por todo el orbe... Ahora bien, tan lejos está esta potestad del sumo pontífice de dañar a aquella ordinaria e inmediata potestad de jurisdicción episcopal, por la que los obispos que, puestos por el Espíritu Santo, sucedieron a los apóstoles, apacientan y rigen, como verdaderos pastores, cada uno la grey que le fue designada; que más bien esa misma es afirmada, robustecida y vindicada por el pastor supremo y universal... Además de la suprema potestad del romano pontífice de gobernar *(gubernandi)* la Iglesia universal, síguese, para él, el derecho de comunicarse libremente en el ejercicio de este su cargo con los pastores y rebaños de toda la Iglesia... Enseñamos también y declaramos que él (el papa) es el juez supremo de los fieles y que, en todas las causas que pertenecen al fuero eclesiástico, puede recurrirse al juicio del mismo; en cambio el juicio de la sede apostólica, sobre la que no existe autoridad mayor, no puede volverse a discutir por nadie, ni a nadie es lícito juzgar de su juicio...» (¡por lo que no cabe apelar a un concilio general!)...

(El cap. 4 trata sobre la infalibilidad pontificia, de la que hablaremos después; cf. DS 3050-3064; D 1821-1831.) Quien en el desarrollo doctrinal de la Iglesia ve la acción del Espíritu Santo, puede reconocer que el instante de la historia universal para declarar dogma esa doctrina del primado especial del papa en la Iglesia de Cristo, bien puede calificarse de un *kairos* divino, frente al período siguiente de las «democratizaciones» totales.

Pero el fallo de esa definición está sobre todo en aquello que, estando como está condicionada por el tiempo, ya no puede tratar ni esclarecer: falta una imagen de la Iglesia concreta y amplia en la que pueda entenderse dicho primado. Aunque la imagen paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo todavía se entendió entonces de acuerdo con su amplitud modélica, el pueblo eclesial no encontró el tratamiento adecuado y positivo al lado de quienes ejercen el ministerio: los laicos no pasan de ser meros oyentes, que aceptan y obedecen. Falta asimismo la visión recta del ministerio episcopal como tal ministerio, que no se ha de entender sólo desde el ministerio papal, sino más bien desde el colegio apostólico y desde su significación fundamental para toda la Iglesia, y por tanto, tampoco desde la iglesia local diocesana. Pero muy especialmente falta todavía la visión del problema ecuménico, de las relaciones de la Iglesia romana con las otras iglesias «cristianas», así como la recta comprensión de la tarea universal y básica de la Iglesia no sólo en el campo de la misión del mundo, sino también de la cultura mundana, es decir, en todos los campos humanos de este mundo. Todavía el hombre no ha llegado a ser el verdadero destinatario de la divina acción salvadora en este mundo, todavía no es el auténtico problema al que deben orientarse todos los esfuerzos eclesiales.

Los papas sucesivos ahondan y explican varias afirmaciones del concilio Vaticano I y, en la medida en que intentan dar una respuesta a las auténticas cuestiones del mundo de su tiempo, preparan también el camino hacia una nueva imagen de la Iglesia, que, sin duda, se desarrolla principalmente por los movimientos espirituales del pueblo eclesial y del mundo. León XIII (1878-1903) en sus encíclicas, sostenidas por el resurgido tomismo, trata sobre todo la unicidad y unidad (orgánica) de la Iglesia y ofrece una nueva visión del Espíritu Santo como «alma (Agustín) y corazón (Tomás de Aquino) de la Iglesia». Supo también dar una forma más amistosa a las relaciones de la Iglesia con las grandes potencias políticas, especialmente con Alemania, y con el pueblo sencillo mediante su apertura a la cuestión laboral que entonces irrumpía (encíclica social). La solución de la difícil «cuestión romana»

(renuncia del papa al antiguo Estado político de la Iglesia, anexionado por la nueva Italia nacional) sólo la logró el culto y pragmático Pío XI (1922-1939), que con su Acción Católica también superó la desgraciada lucha de épocas precedentes contra un «laicismo», a veces mal entendido, y reavivó la conciencia de su tiempo respecto del «cometido misionero de la Iglesia en el mundo».

Entre tanto se habían iniciado, sobre todo a partir de la primera guerra mundial, vigorosos movimientos espirituales en el pueblo eclesial, como el movimiento juvenil, el movimiento bíblico, el litúrgico y el ecuménico. Si en sus numerosas declaraciones el papa Pío XII (1939-1958) se remitía sobre todo a la vieja y gloriosa escuela romana, con su encíclica *Mystici Corporis,* que en 1943, en medio de los horrores más terribles de la guerra, presentaba la imagen de la Iglesia como asilo de la salvación, pudo suscitar una discusión completamente nueva sobre la pertenencia a la Iglesia (con su *ordinati ad)* y con su destacada personalidad procuró un nuevo prestigio a la Iglesia en una época que vio la conmoción de Europa como no la había experimentado desde el período de las invasiones nórdicas.

Ahí pudo celebrarse el concilio Vaticano II (1962-1965), que inesperadamente —por inspiración divina— brotó en el corazón y en los labios del papa sencillo y piadoso Juan XXIII (1958-1963), como el «germen primero e imprevisto de la palabra del concilio ecuménico», y que tuvo como único tema la autocomprensión de la Iglesia católica en nuestro tiempo. En una vasta imagen eclesial, en la que al lado de los ministerios apareció en primer término el pueblo eclesial como el auténtico cuerpo de esa comunidad estructurada jerárquicamente, se encontró una nueva visión sobre todo del ministerio episcopal, que ahora se entendía de nuevo desde el ministerio apostólico y desde el colegio de los apóstoles y desde el ministerio petrino y papal que, por voluntad de Cristo, se alza como miembro y cabeza. Mediante la nueva concepción de la Iglesia se superó sobre todo la concepción jurídica unilateral de todos los ministerios incluido el ministerio papal, y todos los ministerios son presentados en su ordenamiento jerárquico y su subordinación orgánica, en su carácter de servicio mutuo y para todo el pueblo de Dios y para el mundo entero de los hombres, en que se ha de buscar el específico campo de trabajo de la Iglesia. Y así como la Iglesia, pese a su unidad y unicidad interna y externa, no constituye un bloque social cerrado, sino una estructura orgánica, en la que se hace presente a través de las pequeñas iglesias locales el conjunto de la Iglesia universal, así también en los obispos y en los órganos se presenta viva y operante la potestad y dignidad del ministerio papal; pero no en virtud de una delegación jurídica sino por algo mucho más profundo que deriva de la totalidad y unidad de la Iglesia como cuerpo de Cristo y de su Espíritu en este mundo, y a través de la misma como *universale sacramentum salutis.*

Habrá que reelaborar, en consecuencia, la interrelación de lo político y lo social, lo jurídico y lo sociológico, lo pneumatológico y lo caritológico (esto es, lo relativo al espíritu y a la gracia), de lo sacramental y lo escatológico, para esclarecer y ahondar las nuevas concepciones del concilio Vaticano II. La imagen del primado del Vaticano I aparece con una nueva anchura y profundidad, por ser nueva su inserción en el conjunto de la gran Iglesia. Sin embargo lo peculiar del ministerio papal, su realidad interna, no se puede deducir, por ejemplo, del conjunto de la Iglesia, por perfecta que sea la sociología de la misma. Más bien sólo se puede entender en la estructura interna y externa de la Iglesia claramente expresada en la palabra de revelación del NT, en la cual una única persona histórica aparece al comienzo y al fin como portadora de ese ministerio papal, al igual que nuestra concepción de Cristo sólo se puede establecer, pese al conocimiento y comprensión creyente del Señor místico, eucarístico y escatológico, en el «Jesús histórico», al que se ha de buscar y entender de continuo. El papado es, como la Iglesia, una realidad sacramental, en la que es preciso ver conjuntamente el signo histórico externo (sucesores en la cátedra de Pedro), la realidad interna, que sólo se puede captar por la fe (representantes de Cristo), y su institución por el mismo Cristo (garantizada por la palabra de la Escritura acerca del ministerio petrino para el conjunto de la Iglesia y dentro de la imagen bíblica de la Iglesia).

También desde aquí es posible una palabra sobre la visión ecuménica del primado (cf. I. *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche* [Afanasiev - Koulomzine, París; Meyendorf - Schmemann, Nueva York] Zurich 1961; II. *Papsttum als ökumenische Frage* [edit. por el grupo de trabajo de los institutos universitarios ecuménicos: Munich - Maguncia 1979]). Hoy ya no es posible seguir viendo la «sucesión petrina» en cada obispo de la Iglesia oriental, como lo hacía Cipriano (así Meyendorf I, 117). Más atinada es sin

duda la visión de Schmemann (II, 146ss), para quien las iglesias orientales han vivido un cierto desarrollo unilateral respecto de la institución del concilio hacia el santo sínodo, así como respecto de una «mística del poder supremo» (que en el campo eclesial responde al poder del emperador en el ámbito mundano) en el patriarca y su gobierno sobre la base de un «nacionalismo religioso». Asimismo es importante, al hilo de los nuevos planteamientos para la inteligencia del primado en el concilio Vaticano II, tener en cuenta al lado de la «catolicidad de la Iglesia» el «carácter de servicio» al igual que la «colegialidad», tanto para el ministerio papal como para todos los ministerios de la Iglesia, pese a su «ordenamiento jerárquico» (cf. Stirnimann II, 262-288). Frente a las Iglesias reformadas hay que llegar a una mejor explicación del «concepto de ministerio».

Acerca del contenido de la potestad y del cometido primaciales hemos de decir que los documentos eclesiásticos lo expresan con estas fórmulas: cabeza visible de toda la Iglesia *(totius ecclesiae visibile caput:* LG 18), pastor de la Iglesia toda *(totius ecclesiae pastor:* LG 22), pastor de la Iglesia universal *(universae ecclesiae pastor:* LEF c. 29, § 2), pastor supremo de la Iglesia *(supremus ecclesiae pastor,* ibid. c. 31, § 2), cabeza del colegio de los obispos *(collegii episcoporum caput:* LG 22).

El derecho canónico desarrolla, por separado, los diferentes aspectos sociales, jurídicos, económicos, culturales y políticos de ese primado. Es importante, sin embargo, que la expresión «primado jurisdiccional» no induzca a ver el ministerio petrino-papal de dirección exclusivamente en los aspectos legislativo, judicial y ejecutivo de los diferentes campos. En el primado hay que ver sobre todo la plenitud del ministerio apostólico, del que dice Pablo: «Colaboradores de Cristo y administradores de los misterios de Dios» (1Cor 4). Cirilo de Alejandría († 444), comentando Jn 20,21 (como el Padre me ha enviado así os envío yo a vosotros: PG 74,719s) formula una exhortación tan profunda como piadosa, cuando escribe: «El Señor nos ha explicado de múltiples modos la índole de su propia misión. Una vez dice: "Yo he venido a llamar a los pecadores no a los justos" (Mt 9,13); en otra ocasión asegura: "Yo no he bajado del cielo para hacer mi voluntad, sino la voluntad de aquel que me ha enviado" (Jn 6,38), y de nuevo: "Dios no ha enviado su Hijo al mundo para que juzgue al mundo sino para que el mundo se salve por él" (Jn 3,17).» Ese «servicio

de vida», que Cristo llevó a cabo por vez primera y que después confió a sus apóstoles y en especial a Pedro, incluye en este mundo necesariamente, pese a todo su «amor», la llamada a la autodecisión en la lucha y en el sufrimiento (Lc 12,49-53), el «no» frente a todo lo falso (Mt 12,30; 5,37) así como el reproche y castigo de la maldad (Mt 23; Act 5). Y así todo debe de servir a la vida, el crecimiento, la conversión y la renovación (cf. Conc. XI [1975], III, 9-132: *La disciplina eclesiástica).*

Resumiendo podemos decir con el concilio Vaticano II sobre el primado de jurisdicción: «El romano pontífice, en virtud de su ministerio *(munus),* como representante de Cristo y pastor de toda *(tota)* la Iglesia, potestad *(potestatem)* plena, suprema y universal, que siempre puede *(valet)* ejercer libremente» (LG 22*b*). Lo cual significa que el papa tiene la plena potestad episcopal (para santificar como sacerdote, predicar como maestro y dirigir como pastor) para la única Iglesia universal en virtud de su propio ministerio, sin que para el ejercicio de esa potestad tenga que ser autorizado o confirmado en su acción por la asamblea de los obispos o por el pueblo eclesial.

Pero a esa explicación agrega todavía el concilio Vaticano II: «A su vez el orden *(ordo)* de los obispos, que sucede en el magisterio y en el régimen pastoral al colegio apostólico, y en quien perdura continuamente el cuerpo apostólico, junto con su cabeza, el romano pontífice, y nunca sin esta cabeza, es también sujeto de la suprema y plena potestad sobre la entera Iglesia *(universam).*»

Lo que esto significa habremos de discutirlo en el apartado 6,6 *(papa y obispos),* cf. J. Listl, GnkKR, § 25, p. 204-209.

6. *La infalibilidad de la Iglesia y del papa*

KL (Wetzer y Welte) 12 (1901) 240-268 (J. Pohle) bibl.; ibid. (1891) 493-496 (P. Schanz); DThW VII 2 (138) 1638-1717 (E. Dublanchy) bibl.; LThK 10 (1938) 376-383 (L. Kosters); ibid. 10 (1965) 482-487 (A. Lang); Cat. 5 (1962) 1549-1572 (B.D. Dupuy; bibl.); D.C. Butler, *Das Vatikanische Konzil,* Munich 1933; Kl. Schatz, *Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit auf dem I. Vaticanum* («Misc. Hist. Pont.» 40) Roma 1975.

H.J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität: Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts,* Maguncia 1975; L.A.H. Smits, *Das Lehramt in einem demokratischen Klima der Kirche,* en: Hampe, Aut. II, 468-481; H. Küng, *¿Infalible?,* Herder, Buenos Aires 1971; *Erklärung der Deutschen Bischofskon-*

Auer-Ratzinger VIII 19

Jerenz vom 30. 1. 1971; H. Küng (dir.), *Fehlbar. Eine Bilanz* (17 artos.), Einsiedeln - Colonia 1973.

En torno a la definición del Vaticano I sobre el primado y la infalibilidad: O.H. Pesch (dir.), 159-211; H. Ott (ev.) 212-250, en *Papstum als ökumenische Frage,* Maguncia 1979; U. Horst, *Papsttum - Konzil - Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart,* Maguncia 1977; G. Schiwy, *Zur Ideologie der Unfehlbarkeits-diskussion,* Maguncia 1977; id., *Crisis y crítica en el cristianismo,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1975; P. Morand, *The authority of the pontifical ordinary magisterium and the question of infallibility,* 1977; F. Bantle, *Unfehlbarkeit der Kirche in der Aufklärung und Romantik,* Friburgo de Brisgovia 1976; A. Riedel, *Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral nach den Aussagen des 1. Vatikanischen Konzils,* Friburgo de Brisgovia 1979; W. Klausnitzer, *Päpstliche Unfehlbarkeit bei Newman und Döllinger,* Innsbruck 1980; M. Hardt, *Papsttum und Ökumene. Ansätze eines neuen Verständnisses für den Papstprimat in der protestantischen Theologie,* Paderborn 1981; K.J. Kuschel, *Stellvertreter Christi? Der Papst in der zeitgenössischen Literatur,* Einsiedeln - Colonia («Ökum. Theol.» 6) 1981; *Das Lehramt und die Theologie* (dir. W. Kern) (QD 91), Friburgo de Brisgovia 1981; M. Seckler (dir.), *Das Lehramt und die Theologie* («Schriften d. Kath. Akademie in Bayern» 103), Munich 1981; Benetti (Jeremias von Beinette O.F.M. Cap. = Giuseppe Bernardo Cavalli), *Privilegiorum in Persona S. Petri Rom. Pont. ... collatorum vindiciae,* 6 tomos, Roma 1756-1761.

Contra la infalibilidad del papa: Cf. Janus (I. Döllinger), *der Papst und das Konzil,* Leipzig 1869; J. Langen, *Das vatikanische Dogma von dem Universalepiskopat und der Unfehlbarkeit des Papstes,* 4 tomos, Bonn 1871-1876 (viejo cat.); A.B. Hasler, *Pius IX (1846-1878). Die päpstliche Unfehlbarkeit und das I. Vatikanische Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie* («Papste und Papsttum» 12), Stuttgart 1977; id., *Cómo llegó el papa a ser infalible,* Planeta, Barcelona 1980.

Contra la infalibilidad de la Iglesia: G. Salmon, *The Infallibility of the Church,* Londres 1888.

El dogma de la infalibilidad guarda relación con el problema de la verdad. Y así parece conveniente preparar el terreno para reflexiones ulteriores mediante tres observaciones previas acerca de esa cuestión.

a) Por lo que hace al lado crítico de la verdad de fe: en el Vaticano I aparece la afirmación sobre la «infalibilidad» en el marco del razonamiento sobre la «potestad primada», cuando se dice, a manera de introducción: «En el primado apostólico, que el obispo de Roma posee como sucesor de Pedro, príncipe de los apóstoles, sobre toda la Iglesia, se incluye también la suprema potestad de magisterio» *(suprema magisterii potestas,* DS 3065; D 1832). Esta afirmación parte de las dos clases de potestad, la «potestad de consagración y de jurisdicción», estando ordenada esta segunda por igual al ministerio de la enseñanza y a la acción pastoral, mientras que la potestad de consagración se ordena al ministerio sacerdotal. Aquí se ve claramente que a ese magisterio de la Iglesia no se le asigna la función de declarar la verdad como tal, a la manera con que está dada por ejemplo en la revelación escriturística previa a cualquier intelección humana; sino más bien se le atribuye la decisión sobre *verdad o error* en las afirmaciones que el hombre creyente ha de sacar de dicha revelación mediante la búsqueda y la reflexión. Es importante que el concilio Vaticano II haya reducido las dos clases de potestad a la «única potestad sagrada», como reduce las diferentes interpretaciones teológicas de «revelación» a la única «revelación de Dios» (DV 1; cf. Kl. Mörsdorf, *Potestades de la Iglesia,* en SM III, Herder, Barcelona [3]1984, 676-693; M. Kaiser, *Aussagen des II. Vat. Konzils über die Kirchengewalt,* en *Festschrift Mörsdorf* 253, 271). Esa *sacra potestas* hunde sus raíces de modo directo en el único Señor, presente en la Iglesia, y en su Espíritu. Pese a lo cual el derecho canónico sigue manteniendo el «doble aspecto» de esa única potestad eclesial (Kl. Mörsdorf) en la consagración sacramental (que es irrevocable) y en la misión canónica o jurisdicción (revocable) *. Aún habremos de ocuparnos frecuentemente de esa distinción entre lo permanente y lo histórico y cambiante (entre lo metafísico y lo físico).

b) La *verdad de fe como «realidad viva»:* en el concilio Vaticano II, por el contrario, la cuestión de la infalibilidad aparece por primera vez en la constitución eclesiástica como «infalibilidad de la Iglesia en cuanto tal», y se ve la Iglesia primordialmente como «pueblo de Dios». Y así como a todo el pueblo de Dios se le atribuye una participación en el «sacerdocio de Cristo» en virtud del bautismo y de los otros sacramentos (LG 10), también se proclama su participación en el «ministerio docente» de forma explícita, cuando se dice: «El pueblo santo de Dios participa también del don profético de Cristo, difundiendo su vivo testimonio

* En el CIC [1983], can. 375, ha quedado formalmente establecido que los obispos son constituidos maestros de la doctrina como pastores en la Iglesia, subrayando en el § 2 que por la consagración episcopal, junto con la función de santificar, el obispo recibe también las funciones de enseñar y regir, las cuales no pueden ejercerse sino en la comunión jerárquica.

sobre todo por la vida de fe y de caridad y ofreciendo a Dios el sacrificio de alabanza, fruto de los labios que bendicen su nombre (cf. Heb 13,15). La universalidad de los fieles que tienen la unción del Santo (cf. 1Jn 2,20.27) no puede equivocarse en su creencia, y manifiesta esta su peculiar propiedad mediante el sentimiento sobrenatural de la fe de todo el pueblo, cuando "desde el obispo hasta los últimos fieles seglares" (Agustín, *De praed. sanc.* 14,27: PL 44, 980), manifiesta el asentimiento universal en las cosas de la fe y de costumbres. Con aquel sentido de la fe que el Espíritu de verdad mueve y sostiene, el pueblo de Dios bajo la dirección del magisterio, al que sigue fielmente, recibe no ya la palabra de los hombres, sino la verdadera palabra de Dios (cf. 1Tes 2,13), se adhiere indefectiblemente a la fe, dada de una vez para siempre a los santos (Jds 3), penetra más profundamente en ella con rectitud de juicio y la aplica con mayor plenitud en la vida» (LG 12).

Está claro que aquí no se habla primordialmente de «verdad y error» sobre los que habría que decidirse sin equivocaciones, sino más bien sobre la «misma verdad viva», en la que tiene parte todo el pueblo de Dios con su «sentido de fe sobrenatural» *(supernaturalis sensus fidei totius populi)*, y que se desarrolla en el pueblo fiel según las reglas que se exponen en la constitución dogmática sobre la revelación divina (DV 2-10). Sólo así ha de entenderse también rectamente la frase de que «la universalidad de los fieles no puede equivocarse» en su correcto sentido transcendental (cada creyente, grupos enteros y hasta mayorías pueden equivocarse). La verdad de la que aquí se habla no se puede obtener «mediante una investigación de opinión del pueblo de Dios según el principio de la mayoría»; sólo cabe alcanzarla y conservarla en obediencia al sagrado magisterio de la Iglesia.

c) La *verdad de fe como «don sobrenatural de la gracia»:* en esto que acabamos de decir se hace patente la peculiaridad de tal «verdad de fe», sobre la que ha de decidir el magisterio de la Iglesia y que sólo se puede encontrar y preservar en la «obediencia respecto de ese magisterio». Se trata de una verdad sobrenatural otorgada graciosamente por Dios, que el hombre solo no puede descubrir con su búsqueda y juicios naturales y que a la larga tampoco puede mantener y conservar pura por sus propias fuerzas, aunque una vez la haya recibido y meditado por la virtud del

Espíritu Santo puede conservarla y desarrollarla en su rectitud y fecundidad internas para la comprensión de sí mismo y del mundo, así como para las relaciones consigo y con la realidad mundana, en obediencia creyente y en oración. De ahí que el concilio Vaticano II continúe exhortando: «Los fieles, por su parte, tienen obligación de aceptar y hacer suyo con religiosa sumisión de espíritu el parecer de su obispo en materias de fe y de costumbres, cuando él las expone en nombre de Cristo. Esta religiosa sumisión de la voluntad y del entendimiento de modo particular se debe al magisterio auténtico del Romano Pontífice, aun cuando no hable *ex cathedra;* de tal manera que se reconozca con reverencia su magisterio supremo y con sinceridad se haga suyo el parecer expresado por él según el deseo que haya manifestado él mismo, como puede descubrirse ya sea por la índole del documento, ya sea por la insistencia con que repite una misma doctrina, ya sea también por las fórmulas expresadas» (LG 25).

Tras estas observaciones previas estudiaremos el tema de la infalibilidad. Para ello, y hecha una breve introducción histórica (1) vamos a preguntarnos por los fundamentos de esa doctrina en la Escritura y en la tradición, presentando ya algunos rasgos fundamentales de la misma (2); expondremos el contenido y sentido de esa doctrina de fe acerca de la infalibilidad de la Iglesia por lo que respecta a su sujeto y portador (3), su objeto (4) y las condiciones de dicha infalibilidad (5).

1) *Datos históricos*

a) Para una comprensión acertada del proceso evolutivo de la doctrina de la infalibilidad en la fe de la Iglesia es necesario que no perdamos de vista la interpretación actual del tema. Desde el concilio Vaticano I, por infalibilidad en sentido estricto la Iglesia entiende «que los portadores del ministerio, instituidos por Cristo para la preservación fiel y la exposición indefectible de su doctrina revelada, en cualquier decisión sobre fe y costumbres, que debe ser obligatoria para toda la Iglesia, mediante la asistencia de Cristo y del Espíritu Santo (carismática; aquí y ahora), permanezcan siempre a seguro de no predicar ninguna doctrina falsa» (J. Pohle). Así, pues, ese carisma no otorga ninguna «verdad revelada» nue-

va, sino que únicamente expone la revelación ya existente, no tiene la interna cualidad gratuita de la inspiración, sino que supone la búsqueda humana, la apertura al conjunto de la Iglesia y la aplicación de las iniciativas que siempre son precisas para encontrar la verdad, aunque el resultado no sea fruto de tales esfuerzos, sino que sigue siendo don de Dios, y que en definitiva no depende de la calidad natural, espiritual y ética, del ministro (KL Wetzer-Welte 12 [1901] 240-245).

b) Como todavía hemos de demostrar, esta doctrina se puede recoger desde la Escritura y la tradición sin interrupciones hasta hoy, si se tienen en cuenta el crecimiento interno de la misma concepción de la Iglesia, en cuyo cambio ha de incluirse también el concepto de infalibilidad. Y así hay que consignar el hecho de que con la ascensión de Cristo al cielo y con su envío del Espíritu a la Iglesia, pero especialmente con la muerte del último apóstol, la revelación encuentra un final externo en este mundo; asimismo la visión de que esa revelación es necesaria para la comprensión y realidad salvíficas del hombre conduce desde el comienzo a la convicción creyente de que el Señor y su Espíritu —cuya presencia viva en la Iglesia es un don para todos los tiempos— mantiene en la Iglesia sin falseamientos esa «revelación» y la desarrolla de forma viva (= ausencia de error en la Iglesia). Con la comprensión de la realidad eclesial también se ha desarrollado esa fe en su *inerrantia.*

c) Frente a los diferentes intentos gnósticos de los s. II y III, que ponían en primer plano la profunda «inteligencia de la revelación» de cada intérprete, sobre todo del carismático, la Iglesia puso de relieve la importancia de la «tradición» y del «magisterio» de la misma Iglesia, pensando sobre todo en sus obispos (Tertuliano, Ireneo). Desde que se alcanzó la libertad política de la Iglesia bajo Constantino fue posible la colaboración de los ministros de toda la Iglesia de entonces en los «concilios» convocados por el emperador, de manera que la inerrancia (ausencia de error) de la Iglesia se vio principalmente en esos «concilios generales» y en sus decisiones tomadas en común.

d) Desde el s. V (el papa León I y el concilio de Calcedonia) se ve con mayor claridad la peculiar importancia precisamente de

la Iglesia romana y de su obispo de cara a conservar pura la doctrina revelada transmitida por la tradición. Sin embargo, se siguió poniendo el acento total y absolutamente en la doctrina de la *inerrantia* de la Iglesia entera y la idea cada vez más inherente sobre la «duración de esa inerrancia» *(indefectibilitas)* pese a todos los cambios de la historia, que se mantuvo en Occidente hasta el siglo XII (y en Oriente hasta hoy).

e) El enfrentamiento entre emperador y papa (Gregorio VII y la disputa de las investiduras) después de la separación entre la Iglesia de Oriente y la de Occidente en 1054, el espíritu de las órdenes mendicantes que por de pronto pusieron a disposición de la sede episcopal romana no sólo sus posesiones sino también su obediencia creyente de modo particular, así como el hecho de que en lo sucesivo los concilios de la Iglesia occidental ya no los convocó el emperador sino el papa (concilios de Letrán), bien pueden haber sido el motivo de que la «inerrancia eclesial» se entendiese cada vez más como «inerrancia papal» (Tomás de Aquino), lo que desde la Contrarreforma, y sobre todo en la teología jesuítica, fue el tema capital de la eclesiología como respuesta al insulto luterano de que el papa era el anticristo.

f) Lo que frenó hasta el siglo XVIII esta doctrina de la inerrancia del papa fue el desprestigio del papado con la prisión de los papas en Aviñón y con el largo cisma pontificio, que dieron origen al conciliarismo, que veía la inerrancia únicamente en las sentencias del concilio universal, que debía estar por encima del papa. En conexión con el espíritu del humanismo («vuelta a las fuentes») y frente a la dialéctica del nominalismo, que todavía se dejaba sentir en la reforma, ya en el siglo XV y por obra sobre todo de la teología de los dominicos españoles (Francisco de Vitoria, † 1546) se dio un nuevo retorno al espíritu de la alta escolástica, y en especial a Tomás de Aquino (con numerosos comentarios a la *Suma).* Con ese espíritu escribió Melchor Cano († 1560) sus *Loci theologici* (impresos en 1563) en los que, siguiendo el método *de inventione dialectica* del humanista Rodolfo Agricola († 1485), buscó los fundamentos de la verdad teológica no en elementos de contenido —como hizo Melanchton en sus *Loci theologici* de 1521 y 1559), sino más bien en testificación por parte de la revelación, la tradición, la Iglesia, los concilios generales aprobados por los

papas y por parte de los papas mismos (cf. A. Lang, *Die Loci theologici des M.C. und die Methode des dogmatischen Beweises,* Munich 1925). Con ello vuelve a ponerse de relieve la necesidad interna del testimonio divino para la verdad sin error en la Iglesia.

g) Desde el enfrentamiento con la reforma en el siglo XVI se ha insistido cada vez más en la inerrancia del papa o, por parte sobre todo de la facultad teológica de Lovaina (cf. A. Lenz, *Propositiones de 1554;* «Gregorianum» 23 [1942] 348-374), en la que pronto también encontró refugio el jansenismo. Tal vez se debió a éste el que, en lugar del *errare non posse* tradicional hasta entonces *(Catechismus Rom.* de 1566, p. I, c. 10, n. 18), entre en el lenguaje teológico la expresión más fuerte de *infallibilis - infallibilitas* (cf. DS 2329 de 1690; D 1319). El papa Inocencio XI quiso ya por ello definir en 1682 la doctrina de la infalibilidad del papa. En 1664 Versant ya había distinguido entre una *infallibilitas activa* del papa y otra *infallibilitas passiva* de la Iglesia de los fieles (HDG III, 3 *d,* p. 65). Gaspar Juenin, oratoriano (1650-1713), recoge en sus *Institutiones theologicae* (t I, Lyón 1700) los *loci* de Melchor Cano con la fórmula *De ecclesiae infallibilitate* (Q 4, cap. 5 *a* 3) y califica los decretos del papa de *ineluctabilia ac infallibilia,* aunque con el erróneo complemento de *ubi ecclesiarum consensus accesit* (ibid. Q 5, cap. 2). El general de los jesuitas Tirso Gonzales († 1705) publica, hacia el final de su vida, su tratado *De infallibilitate Romani Pontificis,* y en 1741 aparecen en Roma dos tomos sobre el tema, debidos a A. Ossi. Cuando el canónigo agustiniano Ignacio Kranabita publica en 1756, en Trento, una edición abreviada de los *Loci theologici* del Melchor Cano, puede compendiar las amplias investigaciones del dominico —que todavía no conoce la palabra *infallibilis*— sobre nuestro tema con estas palabras precisas: *Ecclesiam in doctrina fidei morumque praeceptis infallibilem esse* (Q 3, n. 23). *Solus Romanus pontifex ex cathedra loquens... universalem ecclesiam docens, in suis decisionibus dogmaticis sit infallibilis... Illas dumtaxat decisiones pontificias infallibiles et argumento dogmatico deservientes asseramus, quas (etiam extra Consilium) maturo consilio (non ex privata opinione vel ex fortuita mentis praecipitantia), implorato Divini Numinis auxilio, et tamquam ex verbo Dei scripto vel tradito haustas, pro universalis ecclesiae in materia fidei ac morum debita instructione, tamquam succesor Petri et Christi in terris vicarius, facit*

atque credendas observandasque proponit (Q 4, n. 40). *Concilium generale a Romano Pontifice confirmatum est infallibile in declaranda materia fidei ac morum adeoque facit plenam fidem in theologicis* (Q 5, n. 51).

h) Desde comienzos del siglo XIX la restauración romana (lucha por el Estado pontificio), la neoescolástica y la teología de los jesuitas que la sustentaba condujeron al movimiento espiritual que, bajo Pío IX y en el concilio Vaticano I, llevaría a la declaración dogmática de la infalibilidad del papa, que el concilio Vaticano II ha refrendado y confirmado.

2) *Fundamentación de la doctrina de la inerrancia (infalibilidad) de la Iglesia en la Escritura y la tradición*

a) En la *Escritura* aparecen tres relatos en los cuales se apoya esta inerrancia, aunque no aparezca totalmente clara la conexión entre esos tres relatos. Ahí está al comienzo *el colegio de los doce apóstoles,* a los que Cristo imparte la orden de misionar por todo el mundo (Mt 28,19s), junto con la promesa de que él mismo permanecerá con ellos hasta el fin del mundo y con la seguridad de que la palabra de los enviados ha de contar como la propia palabra de Jesús o la palabra de su Padre (Lc 10,16: «Quien a vosotros os escucha, a mí me escucha»... cf. Mt 10,40), siendo Jesús quien equipara el envío de los discípulos con el que él ha recibido del Padre y que ellos prolongan (Jn 17,18; 20,21: «como el Padre me ha enviado, así yo os envío a vosotros»). Con ese envío va también aneja una unción con el Espíritu Santo, porque Jesús era personalmente el Mesías, el Cristo, el Ungido (por el Espíritu Santo). Y ese espíritu es el «Espíritu de verdad» (Jn 14,16.21.26; 15,26; 16,7.13s), que «conducirá a los apóstoles a toda la verdad y les recordará todo» cuanto Jesús les había dicho, permaneciendo siempre con ellos. En la fiesta de pentecostés el Espíritu descendió de una vez para siempre sobre los apóstoles y sobre la Iglesia (Act 2,2-4.17-21.32s); y, desde aquel día, los apóstoles (y los discípulos) llevaron el mensaje de Cristo por el mundo como la «buena nueva» (evangelio: Is 61,1; Mc 1,14s; Rom 1,1.9; 1Cor 4,15), como palabra de Dios, y no de hombres (1Tes 2,13; 2Cor 4,3-6), acompañado de muchos signos y milagros (Act 4,29s; 6,8;

14,3), comprometiendo su propia vida (2Cor 6,3-12) para la salvación de los hombres. En nombre de Jesús (2Cor 5,20: en su lugar y para su causa: ὑπὲρ Χριστοῦ) los apóstoles reclaman fe y obediencia a «su evangelio», que no puede ser suplantado por ningún otro, ni aunque lo trajera un ángel del cielo (cf. Gál 1,6-9).

Al lado de la totalidad de los apóstoles también, sin embargo, se le promete *a Pedro solo* el «poder de atar y desatar» (Mt 16,19), a él solo se le confía todo el «rebaño de Cristo» (Jn 21,15-17) y sólo a él asegura Cristo su especial oración «para que tu fe no desfallezca» y pueda confirmar a sus hermanos (Lc 22,32).

Y, finalmente, al lado de todo eso, se menciona «la casa de Dios» encomendada al obispo y a los diáconos, «*la Iglesia del Dios viviente*», la familia entera de Jesús, «columna y soporte de la verdad» (1Tim 3,15; cf. 1-15), a la que combaten los «espíritus engañosos... con doctrinas demoníacas» (ibid. 4,1). Y Juan puede decir al final: «El que conoce a Dios nos oye. El que no es de Dios no nos oye. De este modo conocemos el espíritu de la verdad y el espíritu del error» (1Jn 4,1-6). «Si expones estas cosas a los hermanos, eres un buen servidor de Cristo Jesús, alimentándote de los principios de la fe y de la buena doctrina que fielmente has seguido» (1Tim 4,6).

b) En la *tradición patrística* sigue operando ese espíritu apostólico. Como su gran maestro el apóstol Juan, Policarpo, obispo de Esmirna († 154), combate las falsas doctrinas (Marción = el primogénito de Satán), permaneciendo siempre en la doctrina igual de la tradición eclesiástica, cuando escribe *(Ad Phil.* c. 7): «Por ello queremos dejar de lado el discurso vano de la gran multitud y las falsas doctrinas, y nos volvemos a la palabra que se nos ha transmitido desde el comienzo.» Su discípulo, el obispo Ireneo de Lyón († 202), en su lucha contra la gnosis desarrolla el «principio de la tradición», que se apoya en el «principio sucesorio». Para él la regla y norma de fe *(regula fidei)* es la tradición doctrinal de los apóstoles, que pervive en la Iglesia a través de sus sucesores los obispos. Y así escribe: «La tradición, proclamada por los apóstoles en toda la Iglesia, puede encontrarla en cada iglesia todo el que desea ver la verdad, y nosotros podemos enumerar los obispos de cada una de las iglesias, instituidos por los apóstoles, siguiendo por sus sucesores hasta nuestros días» *(Adv. haer.* III, 1); y enumera, en efecto, la serie de obispos de la iglesia de Roma

(ibid. III, 3, 3). De ahí que «no sea necesario buscar la verdad trabajosamente en otras iglesias; sin esfuerzo podemos recibirla de la Iglesia. En ella han depositado los apóstoles, como en una cámara abundante y bien provista de tesoros, todo cuanto pertenece a la verdad, de modo que todo aquel que quiera puede sacar de la fuente de la vida... Mas si surgiera alguna disensión sobre algún tema insignificante, hay que recurrir a las iglesias más antiguas, en las que trabajaron los apóstoles, y obtener de ellas la resolución clara y segura sobre la cuestión en litigio» (ibid. III, 4,1)... «Es falsa la afirmación de aquellos sofistas petulantes que aseguran que los apóstoles, a modo de comediantes, habrían presentado su enseñanza de acuerdo con la capacidad comprensiva de sus oyentes y emitido sus respuestas según el juicio de quienes preguntaban... y no según la verdad» (ibid. III, 5,1).

Tertuliano de Cartago († ha. 220) hace aún mayor hincapié, durante su época ortodoxa, en que la tradición cuenta como la fe que se vive en la Iglesia, aunque no se pueda aportar al respecto ninguna prueba escriturística *(De cor.* 3s). «Pero no podemos introducir nada a nuestro capricho... tenemos como fiadores a los apóstoles del Señor, que ni siquiera ellos decidieron introducir nada a su arbitrio, sino que más bien transmitieron fielmente a las naciones las doctrinas recibidas de Cristo.» Agustín llega a decir más tarde (397): «Yo no creería en el evangelio, si no me indujera a ello la autoridad de la Iglesia» *(Contra ep. Man.* 5,6). Inolvidables iban a permanecer las palabras de Agustín sobre Lc 22,32 y como una respuesta siempre válida a la falsa interpretación de Calvino: «¿Qué quieres emprender contra las palabras de aquel que dijo "Pedro, yo he rogado por ti"... (Lc 22,32)? ¿O acaso te atreves a afirmar que la fe de san Pedro, pese a la oración de Cristo para que no desfalleciera, se ha debilitado, cuando él ha querido su desfallecimiento...? Como si Pedro hubiera podido querer algo distinto de aquello que Cristo ha pedido para él... Porque "la voluntad del Señor está preparada" (Prov 8,35), la oración de Cristo no pudo ser inútil para él. ¿Y por qué otra cosa ha rogado, al orar porque su fe no desfalleciese, sino para que pudiera tener en la fe una voluntad totalmente libre, fuerte y vigorosa, constante por completo e invencible? Mira cómo se puede defender el libre albedrío en armonía con la gracia y no en oposición con ella. Pues no es por la libertad que la voluntad humana obtiene la gracia, sino que más bien por la gracia

consigue la libertad y una alegre firmeza y ánimo insuperable para resistir» *(De corrept. et grat.* VIII, 18). Cuando ya el «principio conciliar» se había generalizado para asegurar la verdad en la Iglesia, Vicente de Lérins († antes de 450), en su lucha contra la doctrina agustiniana de la gracia resumía (en 434), en su *Commonitorium I,* el «principio tradicional» con la conocida fórmula: «Nuestra primera solicitud es la de mantener aquello que en todas partes se ha creído siempre y por todos, porque eso es lo católico en el sentido verdadero y propio» (III,5). Pero justamente en esa obra apunta también Vicente al necesario «progreso en la inteligencia de la fe» *(crescat... vehementerque proficiat... intelligentia, scientia, sapientia,* ibid. 23,4). La certeza de la verdad y la garantía de la infalibilidad en la Iglesia se buscó sobre todo, después de obtenida la libertad bajo el emperador Constantino, en los «*sínodos* de los ancianos y prelados», para los cuales el obispo Firmiliano reclamaba ya en 257 que «debían reunirse cada año, a fin de ordenar lo que ha sido confiado a su solicitud» *(Ep. a Cipriano* 75,4), mientras que el concilio de Nicea quería convertir en norma (can. 5) el que anualmente se celebraran dos sínodos. Precisamente respecto del concilio primero de la Iglesia, el concilio de Nicea, celebrado en 325, escribía Atanasio el año 359: «Lo que los padres nos han transmitido por escrito no se lo inventaron ellos, sino que es precisamente aquello que los apóstoles enseñaron» *(Ep. de syn.* 5). «La palabra del Señor permanece para siempre expresada por el concilio ecuménico de Nicea» *(Ep. ad Afros* 2). La confesión de fe de Nicea siguió siendo determinante para las declaraciones de los concilios siguientes, como subraya Ambrosio, cuando escribe al emperador Valentino *(Ep.* 21,14): «Yo sigo el tratado *(tractatum)* del concilio de Nicea, del que ni la muerte ni la espada pueden separarme.» A ese concilio se remite también una y otra vez Cirilo de Alejandría en su disputa con Nestorio *(Ep.* 3) y el papa León I en su carta a los padres de Calcedonia (DS 2185s).

En cierta ocasión escribe Agustín *(Ep.* 54,1,1; BAC 69, p. 309) a Jenaro: «Lo que no está en la Escritura, lo que hemos guardado por tradición, lo que se mantiene en todo el orbe de la tierra, debe entenderse y conservarse como tradición y definición, que procede o bien de los apóstoles o bien de los grandes concilios *(plenariis conciliis),* a quienes en la Iglesia les compete la autoridad por lo que respecta a las cuestiones de la salvación.» Ya el

papa Julio I (337-352) había subrayado repetidas veces la importancia de Nicea en su escrito a los eusebianos, en 341. Al papa Gregorio I († 604) se debe la famosa afirmación de que los cuatro primeros concilios han de considerarse iguales a los cuatro Evangelios *(Ep. 25 ad Joan Const.;* PL 77,378): «Quien piense de otro modo, sea anatema.»

Ya Ireneo señala la singular importancia de *la sede romana* para la conservación de la verdad en la Iglesia, cuando él dice que «con la Iglesia romana, en razón de su especial prerrogativa, debe consentir cada Iglesia, es decir, los fieles de todas partes» *(Adv. haer.* III, 2), y ello ciertamente que «en virtud del carisma de la verdad» (ibid. IV, 26,2), en favor del cual muchos padres, especialmente Cirilo de Alejandría (PG 72,915) y Ambrosio *(De fide* IV, 5,56) aducen el texto de Lc 22,23. Tener comunión con Cornelio, obispo de Roma, significa para Cipriano *(Ep. 55,1 ad Anton.)* «tener comunión con la Iglesia católica». El comportamiento de Pedro en Antioquía, que Pablo recrimina (Gál 2,11-18), lo califica explícitamente Tertuliano como «un fallo en la conducta, no en la doctrina» *(conversationis, non praedicationis).* Pedro Crisólogo († 450) escribe a Eutiques en 419 (2): «San Pedro, que se sienta en su cátedra y tiene la presidencia, ofrece la verdad de la fe a quienes la buscan.»

Se comprende que sean sobre todo los mismos papas los que, al menos desde el siglo V, se refieren a su propia autoridad. Los testimonios de épocas anteriores, como los que se aducen desde la em y especialmente desde Melchor Cano y Belarmino, proceden de la colección falseada de las *Decretales seudoisidorianas.*

Inocencio I parece haber sido el primer papa que destaca explícitamente la primacía del obispo romano en las cuestiones de la verdad de fe, y así escribe el año 417 a los obispos del sínodo de Cartago: «Observando los ejemplos de la antigua tradición y reflexionando sobre el orden eclesial, habéis robustecido de un modo verdadero... la virtud de vuestra piedad, al haber decidido que se ha de tener en cuenta nuestro veredicto, sabiendo muy bien lo que respecta a la sede apostólica, en la que todos nosotros deseamos seguir al mismo apóstol, del que procede el episcopado y todo el prestigio de ese nombre... Pero es magnífico que vosotros observéis la institución de los padres con fidelidad sacerdotal y la tengáis por inviolable, porque ellos no decidieron por exigencia humana sino divina que incluso lo que se ha trami-

tado en las provincias más remotas y alejadas no se decida de una manera definitiva sin que antes llegue a conocimiento de esta sede (de Roma), a fin de que todo juicio recto se refrende con su prestigio, y de ahí tomen las restantes iglesias lo que deben ordenar...» De manera parecida escribe a los padres del sínodo de Mileve (417) y agrega: «Cuando se trata de un objeto de fe, estimo yo que todos nuestros hermanos y compañeros de episcopado sólo deben informar a Pedro, es decir, al autor de su nombre y honor, como ahora ha informado vuestra caridad lo que puede ser útil a todas las iglesias del mundo entero.»

En el can. 28 de los cánones de la Iglesia africana del 419 (¡disputa sobre la apelación de la iglesia africana a Roma!) vuelve a reflejarse esa decisión de Inocencio I (Hefele, CG II, 127-134), y en la condena de pelagianos y donatistas de África se dejó sentir de modo particular esa toma de posición de Roma. Al concluir la sesión II del concilio de Éfeso, el presbítero Felipe, legado pontificio, agradeció a los padres «el que los miembros santos se hubieran unido a la santa cabeza, sabiendo bien que Pedro es la cabeza de la fe común de todos los apóstoles», y presentó los textos de las conclusiones que el sínodo había tomado hasta entonces a fin de que los legados pudieran refrendarlos (βαβαιώσομεν) por encargo del papa Celestino I (Hefele, CG II, 200). Es sobre todo en la actuación del papa León I donde se hace singularmente patente la conciencia de Roma acerca de su responsabilidad en el mantenimiento puro de la doctrina, en su rechazo del sínodo del latrocinio de Éfeso en 449, en su confirmación de los decretos sobre fe de Calcedonia y en su rechazo del can. 28 del mismo concilio. En 453 escribe León I a Teodoreto de Ciro *(Ep.* 120,1): «Nuestra ayuda está en el nombre del Señor, el cual... aquello que antes había decidido a través de nuestro ministerio *(carta a Flaviano, Ep.* 28) lo ha refrendado con el asentimiento irrevocable de toda la fraternidad; con lo que ha demostrado que de él procedía realmente aquella decisión que fue tomada antes por la primera de todas las sedes, siendo asumida por el juicio de todo el orbe cristiano, a fin de que también aquí los miembros vayan de acuerdo con la cabeza.»

En un sermón, pronunciado el día memorial del martirio de los príncipes de los apóstoles, Pedro y Pablo *(Sermo* 83, 2), comentaba el mismo papa acerca del poder de las llaves otorgado a san Pedro: «No sin razón se confía a uno solo (Mt 16,18)

aquello en lo que todos tienen parte (Mt 18,18). Y precisamente esa potestad se le confía en especial a Pedro, porque la persona de Pedro está por encima de todos los rectores de la Iglesia. Ese derecho de primacía de san Pedro vale también para sus sucesores, siempre que emiten un juicio lleno de sentido de justicia.» Sobre la seguridad que Cristo da al haber orado por la fe de Pedro (Lc 22,31s) decía en el mismo sermón *(83,* 3): «A todos los apóstoles les amenazaba el mismo peligro de sucumbir al temor... Y, sin embargo, el Señor se cuida y ora por Pedro, y en concreto por la fe de Pedro, como si la actitud de los demás fuera más firme manteniéndose invencible el ánimo de la cabeza suprema. Así, pues, en Pedro se afianza la fuerza de todos, y la asistencia de la gracia divina se regula de modo que la firmeza, otorgada por Cristo a Pedro, pase por Pedro a los apóstoles.»

El papa Hormisdas (514-523), en su empeño por lograr la unidad entre Roma y Constantinopla, escribe en su famoso *Libellus fidei:* «La primera exigencia para la salvación es preservar la recta norma de fe y no apartarse nunca de las decisiones de los padres. Pero como la sentencia de nuestro Señor Jesucristo no puede pasar, cuando dice "Tú eres Pedro..." (Mt 16,18), lo que él ha dicho queda confirmado por el curso de las cosas, porque en la sede apostólica (de Roma) se ha conservado la religión católica sin mancha *(immaculata).* En el esfuerzo por no apartarnos nunca en nada de esa fe y de esa esperanza, y siguiendo en todo las constituciones de los padres, nosotros condenamos todas las herejías... de Novaciano..., de Eutiques..., de Acacio..., asumimos todos los escritos al respecto de León y los confirmamos... Los nombres de quienes no comulgan con la sede apostólica no han de mencionarse en el memorial de la santa misa *(diptychen:* DS 363ss; D 171s).

Mediado el s. IX —con el deseo de proteger los derechos de los obispos sufragáneos frente a los metropolitanos y a los sínodos provinciales así como frente a los poderes políticos— aparecen obras seudoepigráficas y falsificaciones, como las cuatro colecciones de las llamadas *Decretales seudoisidorianas,* que curiosamente destacaban con tal fin el poder de los obispos romanos y su exclusivo derecho de refrendar los concilios, aunque no fueron redactados por instancias romanas y sólo fueron utilizados por Roma en el s. XI, en plena lucha de las investiduras. De los mismos extrajo también Tomás de Aquino —en su tratado *Contra*

errores Graecorum, redactado hacia 1263 por deseo de Urbano IV — sus numerosas e inverificables citas patrísticas, incluso en el cap. 36 sobre la inerrancia del papa, cuando escribe: «Se ha de mostrar también que al pontífice le compete decidir lo que es de fe... y que es necesario para la salvación *(de necessitate salutis)* someterse al romano pontífice.» Dicho tratado se deja sentir y halla su confirmación en el concilio II de Lyón (1274) que, tras la separación de 1054, vuelve a tratar la unión con los griegos, en esta declaración: «Precisamente esta santa iglesia romana posee el primado supremo y pleno y el principado *(principatum)* sobre toda la Iglesia católica... (Mt 16,18), y como está empeñada sobre todo en defender la verdad de la fe, así también por su juicio han de decidirse cualesquiera cuestiones que se susciten acerca de la fe» (DS 861; D 466; *Decr. Gratiani* II, 9,3,12).

Acerca de la dificultad derivada del hecho de que en Tomás de Aquino (cosa que ocurrirá todavía con mayor frecuencia en épocas posteriores) se apoye la afirmación de la Iglesia sobre citas patrísticas falsas o falsificadas, conviene decir lo siguiente: para una afirmación puramente teológica de un teólogo la fundamentación en la Escritura, la tradición y la razón es determinante, y tiene tanto valor como su fundamentación específica. Las afirmaciones de la Iglesia, especialmente en los concilios, tienen además un marcado «carácter de confesión»; es decir, expresan una convicción de fe, que precede esencialmente a una posible fundamentación teológica. La fe no es el resultado de una conclusión lógica partiendo de unas premisas demostradas. La fe no es sólo un acto intelectual, sino más bien personal, equiparable por ejemplo al acto humano de amor, que ni se crea ni se elimina mediante una argumentación racional. Además de que el acto de fe no surge sólo de la libertad del corazón, sino sobre todo de la gracia de Dios, que es inmerecida y preveniente. Al igual que en 1274 frente a los griegos, también en 1439 frente a los armenios, en tiempos de Eugenio IV, se hizo hincapié una vez más en la doctrina de la peculiar potestad decisoria de Roma en las cuestiones de fe (DS 1328).

Una «ilustración», que ya no «entiende» la «fe simple» (ψιλὴ πίστις: Orígenes) ante Dios y la Iglesia, sino que edifica exclusivamente su fe en la propia comprensión de la palabra escriturística y en la «concepción de la historia» reducida y montada

sobre el humanismo, tenía necesariamente que dar de mano, una vez descubiertas las «falsificaciones», junto con tales argumentaciones teológicas también a la «verdad de fe». Y eso es lo que ocurrió en tiempos de la reforma, especialmente con la *Ecclesiastica Historia* de los llamados «centuriatores de Magdeburgo» (Flacio Ilírico: Basilea 1559-1574, 8 vols.). Los errores y los fallos morales en la vida privada de los papas se esgrimieron como argumentos contra la fe en la infalibilidad de la Iglesia y del papa. Ello movió a Roberto Belarmino († 1621) en sus escritos apologéticos (Ingoldstadt 1586-1593: *Contra* III, lib. IV, *de potestate spirituali Summi Pontificis)* al estudio concienzudo de esas objeciones de los centuriatores. Después de presentar en la introducción como doctrina católica que «el papa, cuando actúa como maestro de toda la Iglesia, no puede errar en ningún caso, cuando se trata de cuestiones de fe, de moral y de todas las cosas necesarias para la salvación» (c. 1-6), destruye uno por uno los argumentos en contrario tal como los habían presentado los magdeburgenses, con más de 30 ejemplos tomados de la historia de la Iglesia (c. 7-14), y defiende de modo especial la potestad de jurisdicción del papa (c. 15-21). En los «antiargumentos históricos», aducidos contra la doctrina de la Iglesia, siempre se trata, según Belarmino, de casos en los que no se dan las condiciones necesarias para la infalibilidad — de las que se tratará después —, de casos por consiguiente en los que no se trata de «declaraciones doctrinales» de los papas con fuerza obligatoria.

Los artículos del clero galicano, de 1682, que para una decisión doctrinal infalible del papa reclamaban el consentimiento y refrendo de la Iglesia (del clero), fueron condenados de forma explícita por el papa Alejandro VIII en 1690 (DS 2284; D 1325).

La fe de la Iglesia católica en la infalibilidad del papa encuentra su formulación definitiva en el concilio Vaticano I, con expresiones que recogerá el Vaticano II y que suenan así: «Enseñamos y definimos ser dogma divinamente revelado: que el romano pontífice, cuando habla *ex cathedra* — esto es, cuando cumpliendo su cargo de pastor y doctor de todos los cristianos, define por su suprema autoridad apostólica que una doctrina sobre la fe y costumbres debe ser sostenida por la Iglesia universal —, por la asistencia divina que le fue prometida en la persona del bienaventurado Pedro, goza de aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso que estuviera provista su Iglesia en la definición de

la doctrina sobre la fe y las costumbres; y, por tanto, que las definiciones del romano pontífice son irreformables *(irreformabiles)* por sí mismas *(ex sese)* y no por el consentimiento de la Iglesia» (DS 3074; D 1839).

El concilio Vaticano II recogió esas afirmaciones dogmáticas del Vaticano I, las amplió desde el punto de vista del colegio episcopal y las ahondó con afirmaciones del padre conciliar Vinzenz Gasser († 1879), que había intervenido en el Vaticano I. He aquí lo que dice la constitución dogmática sobre la Iglesia (LG 25):

«Esta infalibilidad que el divino Redentor quiso que tuviese su Iglesia cuando define la doctrina de fe o costumbres, abarca a todo a cuanto se extiende el depósito de la divina revelación, que ha de ser santamente custodiado y fielmente expuesto. Esta infalibilidad compete al romano pontífice, cabeza del colegio episcopal, en razón de su oficio cuando proclama como definitiva la doctrina de fe o costumbres en su calidad de supremo pastor y maestro de todos los fieles a quienes ha de confirmarlos en la fe (cf. Lc 22,32). Por lo cual con razón se dice que sus definiciones por sí, y no por el consentimiento de la Iglesia, son irreformables, puesto que han sido proclamadas bajo la asistencia del Espíritu Santo prometida a él en san Pedro, y así no necesitan de ninguna aprobación de otros ni admiten tampoco la apelación a ningún otro tribunal. Porque en esos casos el romano pontífice no da sentencia como persona privada, sino que en calidad de maestro supremo de la Iglesia universal, en quien singularmente reside el carisma de la infalibilidad de la Iglesia misma, expone o defiende la doctrina de la fe católica. La infalibilidad prometida a la Iglesia reside también en el cuerpo de los obispos cuando ejercen el supremo magisterio juntamente con el sucesor de Pedro. A estas definiciones nunca puede faltar el asentimiento *(assensus)* de la Iglesia por la acción del mismo Espíritu Santo, por la cual toda la grey de Cristo se conserva y progresa en la unidad de la fe.

»Cuando el romano pontífice o con él el cuerpo episcopal definen una doctrina, lo hacen siempre de acuerdo con la revelación, a la cual deben sujetarse y conformarse todos. Esta doctrina se transmite íntegramente por escrito o tradición a través de la sucesión legítima de los obispos y sobre todo por cuidado del mismo pontífice romano, y en la Iglesia se conserva y expone con religiosa fidelidad, gracias a la luz del Espíritu de la verdad. El romano pontífice y los obispos, como lo requiere su cargo y la importancia del asunto, celosamente trabajan con los medios adecuados, a fin de que se estudie como es debido esta revelación, se proponga apropiadamente, y no aceptan ninguna nueva revelación pública como perteneciente al divino depósito de la fe.»

Así como el rechazo de la infalibilidad se perpetuó por obra del círculo de Döllinger en la Iglesia llamada de viejos católicos,

así también, tras la declaración del concilio Vaticano II, se suscitó un nuevo enfrentamiento a dicha doctrina por obra de H. Küng *(Unfehlbar? Eine Anfrage,* 1970; versión castellana: *¿Infalible?,* Herder, Buenos Aires 1970), cuyo resultado está asimismo expuesto en cierto modo por Küng en su *Bilanz: Fehlbar* (1973). Para entender ese enfrentamiento puede tal vez servir la nota previa que aparece en la edición de bolsillo de *Wahrhaftigkeit* (HB 390, Friburgo de Brisgovia 1971), en la que se dice: «De este modo, los dos libros sobre la "veracidad" y la "infalibilidad" eclesiásticas vienen a representar dos importantes aspectos de la gran imagen, trazada en la obra principal *Die Kirche*» (Friburgo de Brisgovia 1967; versión castellana: *La Iglesia,* Herder, Barcelona [4]1975). Tal vez habría que referirse, además, al libro de H. Küng, aparecido ya en 1962 (QD 17), titulado *Strukturen der Kirche;* versión castellana: *Estructuras de la Iglesia,* Estela, Barcelona 1969. El trasfondo de las nuevas dificultades lo constituyen las consideraciones contra la concepción jerárquica de la Iglesia así como contra el sentido de la verdad y del lenguaje en la idea clásica y tradicional (metafísica) de la misma Iglesia por parte de Küng y de los otros teólogos con cuyo pensamiento se identifica Küng. Así como aquí se ve más a la Iglesia en la perspectiva sinodal y conciliar, así el lenguaje y la verdad se entienden de un modo más pragmático, funcional y situacional (histórico), no en su anclamiento ontológico en la realidad metafísica o en el misterio de la Iglesia. Y así llega Küng a su inteligencia del concepto de «infalible» que, como Walter Kasper, destaca especialmente la historicidad de la verdad y que expone en estos términos: «Si se entiende rectamente (el contenido de la infalibilidad), significa la confianza de la fe de que la Iglesia se mantendrá fundamentalmente en la verdad del evangelio gracias al Espíritu de Dios y a pesar de algunos errores aislados. La infalibilidad se entendería entonces como algo dinámico y no como algo estático: en la Iglesia y por la Iglesia se realiza continuamente el conflicto escatológico con las potencias de la falsedad, del error y de la mentira; según el convencimiento de la fe, sin embargo, la verdad se impondrá siempre y jamás se perderá de modo definitivo. En virtud de esa fe (¡entendida sin duda más como esperanza!) la Iglesia precisamente en conflicto por el recto conocimiento de la verdad, puede ser un signo de esperanza para la sociedad humana. Ella debe testificar con su propio ejemplo que nunca es absurdo, sino

siempre necesario, seguir buscando y seguir caminando en la certeza de que la verdad se impondrá» *(Unfehlbar* 162s).

Tales afirmaciones no hacen justicia al concepto católico de Iglesia y de infalibilidad eclesial. Se ven refutadas como mentiras por la historia de la Iglesia, pues en ese camino de la fe y del conocimiento en la Iglesia quedan sin explicar las numerosas «herejías», que en cada caso conducían a unas nuevas «fundamentaciones de la Iglesia». Ese concepto de la «verdad que se demuestra a sí misma» (cf. la «idea en el elemento de la comunidad» de Hegel, *Phil. der Rel.* III, parte III) nunca tiene validez ni en el cultivo de las ciencias naturales ni menos aún en el cultivo de la ciencia de la fe (teología). Así como el conocimiento natural corre peligro y hasta viene impedido por la imprecisión en las observaciones, por la falta de lógica en los experimentos y por la incapacidad de una visión objetiva y completa, también el conocimiento de fe peligra o fracasa por múltiples tipos de debilidades morales o de fallos personales. Y como quiera que la revelación misma es puro don de Dios y no obra humana, así también la «inteligencia creyente» —que según las afirmaciones del concilio no es más que el desarrollo de la revelación por la gracia del Dios del Espíritu en el pensamiento creyente del hombre— tiene que ser también don de Dios; es decir, ha de estar asegurada en este mundo por una instancia dada propiamente por Dios. Ahora bien, esa instancia no es una Iglesia entendida de forma sinodal (o democrática), el «pueblo eclesial» como tal, como tampoco Cristo ha confiado su palabra y su sacramento a la «multitud del pueblo» para que se las «administre» en la convicción de que tales realidades «se demuestran a sí mismas y se mantienen en la verdad». Más bien Cristo ha entresacado del círculo de los discípulos otro círculo todavía más restringido, eligiendo a los apóstoles y a Pedro, a fin de que transmitiesen al mundo de una manera responsable su palabra y su obra (cf. el mandato misionero de Mt 28,19s). Por lo que también en la Iglesia de Cristo ha de permanecer asegurada a través de los tiempos la certeza de la verdad y la obra de Cristo mediante el «principio jerárquico».

Lo que esto significa lo veremos más detenidamente en las consideraciones siguientes.

3) *El sujeto de la infalibilidad en la Iglesia*

El verdadero sitio de la infalibilidad es la Iglesia entera como *sacramentum universale salutis,* y el fundamento de la misma es la presencia de Cristo y de su Espíritu en ella. De acuerdo con cuanto llevamos dicho hasta ahora, tres son al menos los campos de vida interna que entran en esa Iglesia: el campo vital de la palabra revelada, el campo vital de los sacramentos y el campo vital de los ministros jerárquicos (papa, obispo, sacerdote, diácono y auxiliar laico). Esos ámbitos vitales tienen a su vez un carácter personal y se alzan sobre los tres cometidos vitales de Cristo como maestro, sacerdote y pastor. Ha sido el concilio Vaticano II el que por vez primera ha expuesto claramente que todos los miembros de la Iglesia, cada uno conforme a su particular ministerio en el conjunto del pueblo de Dios, participan en esos tres ministerios de Cristo, y por ende también en la peculiar definición del magisterio: en la infalibilidad.

a) Así enseña el concilio (LG 12): «El pueblo santo de Dios participa también del don profético de Cristo, difundiendo su vivo testimonio sobre todo por la vida de fe y de caridad y ofreciendo a Dios el sacrificio de la alabanza, el fruto de los labios que bendicen su nombre (cf. Heb 13,15). La universalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (cf. 1Jn 2,20.27), no puede engañarse en su creencia, y manifiesta esta su peculiar propiedad mediante el sentimiento sobrenatural de la fe de todo el pueblo *(supernaturali sensu fidei totius populi),* cuando desde el obispo hasta los últimos fieles seglares manifiesta el asentimiento universal de las cosas de fe y costumbres. Con ese sentido de la fe *(sensu fidei,* no *fidelium)* que el Espíritu de verdad mueve y sostiene, el pueblo de Dios bajo la dirección del sagrado magisterio, al que sigue fielmente, recibe no ya la palabra de los hombres, sino la verdadera palabra de Dios (cf. 1Tes 2,13), se adhiere indefectiblemente a la fe dada de una vez para siempre a los santos (cf. Jds 3) penetra más profundamente en ella con rectitud de juicio y la aplica más íntegramente en la vida.» Continúa el concilio refiriéndose a los dones carismáticos (1Cor 12-14) que capacitan a cada uno de los fieles por obra del Espíritu Santo para unas obras y servicios especiales en favor de la Iglesia.

Y explícitamente dice a este respecto: «Los dones extraordinarios no hay que pedirlos temerariamente, ni hay que esperar de ellos con presunción los frutos de los trabajos apostólicos, sino que el juicio sobre su autenticidad y sobre su aplicación pertenece a los que presiden la Iglesia, a quienes compete, sobre todo, no apagar el Espíritu, sino probarlo todo y quedarse con lo bueno (cf. 1Tes 5,12.19-21).»

Claramente se caracteriza aquí a todo el pueblo de Dios como destinatario y portador de la palabra de la verdad en este mundo; pero todo el pueblo de Dios está siempre visto en el marco vital de la Iglesia organizada jerárquicamente. En ese conjunto del pueblo de Dios está ya anclada la infalibilidad de la revelación creída y vivida, como tiene que estar anclada y garantizada la vida en el conjunto del organismo. Pero el individuo sólo puede reconocer y cumplir su tarea de «anunciador de la verdad» en dependencia del todo y al servicio del mismo.

b) Lo que aquí se dice del conjunto de la Iglesia encuentra su aplicación especial en aquellos órganos de la Iglesia que están particularmente instituidos para la predicación y la dirección: ante todo *los obispos*. El concilio dice sobre el particular (LG 25): «Aunque cada uno de los prelados por sí solo no posea la prerrogativa de la infalibilidad, sin embargo, si todos ellos, aun estando dispersos por el mundo, pero manteniendo el vínculo de comunión entre sí y con el sucesor de Pedro, convienen en un mismo parecer como maestros auténticos que exponen como definitiva una doctrina en las cosas de fe y de costumbres, en ese caso anuncian infaliblemente la doctrina de Cristo» (cf. DS 2879; 3011; D 1683; 1792). Pero esto se ve todavía más claramente cuando, reunidos en *concilio ecuménico*, son los maestros y jueces de la fe y de las costumbres para la Iglesia universal, y sus definiciones de fe deben aceptarse con sumisión (CIC [1917], can. 1322-1323; también CIC [1983], can. 749. § 2; 750).

Una vez más se pone de relieve la unidad interna y comunión de los obispos *(communio* o *corpus episcoporum)* entre sí y con su cabeza, el papa, que no sólo se da en el concilio sino también en la predicación cotidiana por el obispo de una diócesis y su clero diocesano. Así se prepararon también los dos dogmas marianos de los tiempos modernos, la Inmaculada Concepción en 1854 y la Asunción de María al cielo en 1950, que no se proclamaron en un concilio sino mediante encuestas y ruego o *petitio* a la Iglesia para que los definiera, proclamándolos después el papa como «doctrina de la Iglesia» (cf. el escrito apostólico del papa Pablo VI *Sobre la evangelización del mundo de hoy,* de 8-12-1975). La última decisión sobre la «infalibilidad de la predicación» no puede estar ciertamente en el predicador aislado o en instancias inferiores (sínodos regionales o provinciales, etc.), sino que va ligada al conjunto de la Iglesia jerárquica y tiene su último fiador en el papa, en su predicación explícita o en su asentimiento tácito.

c) El sujeto primero, o el sujeto último y supremo como portador de esa infalibilidad, es siempre la cabeza del colegio apostólico, el pastor supremo de la Iglesia y representante de Cristo sobre la tierra en la dirección exterior de la Iglesia, el obispo de Roma como sucesor de san Pedro, y ciertamente que «en virtud de su ministerio, cuando como pastor y maestro supremo de todos los creyentes en Cristo, que confirma a sus hermanos en la fe (Lc 22,32), proclama una doctrina de fe o de costumbres en un acto definitivo *(definitivo actu:* LG 25; *ex cathedra:* DS 3074; D 1839)». El sentido y los límites de esa declaración se nos abrirán más, cuando intentemos dar una respuesta, aunque breve, a la cuestión que sigue.

4) *Objeto de la infalibilidad*

a) El objeto específico de la predicación y, por tanto, de la infalibilidad en la Iglesia es el *depositum fidei,* es decir, las verdades de fe, las ordenanzas y prescripciones de la vida ética cristiana y los hechos revelados necesarios para la salvación. Lo que viene dado por la Escritura y la tradición «en la Iglesia se conserva y se expone con religiosa fidelidad, gracias a la luz del Espíritu de la verdad» (LG 25). No se da ni se acepta «ninguna nueva revelación pública como perteneciente al divino depósito de la fe» (ibid.).

b) Al no ser la fe un mero mantenimiento de la palabra escriturística, sino una comprensión de la revelación y una actuación exigida por ella, también es necesario someter al juicio de la fe

y, por tanto, de la Iglesia unos sistemas filosóficos, en los que se intenta exponer de forma crítica la concepción del mundo y del hombre así como aquellas afirmaciones de las ciencias humanas y naturales, que suscitan y sostienen nuestros sistemas filosóficos (cf. concilio Vaticano II, ses. III, cap. 4, can. 2-3: DS 3042s; D 1817). A diferencia de lo que ocurre con las puras verdades de fe (misterios), aquí surgen dificultades, pues con el progreso de las ciencias y de la teología se amplía también el espacio objetivo de unas y otra y se impone una explicación más pormenorizada del contenido; lo que reclama en ambas partes un respeto a la conciencia científica y a la conciencia ético-creyente. La apertura del conocimiento creyente y teológico así como la naturaleza hipotética del conocimiento objetivo siempre en desarrollo exigen de ambas partes una decisión crítica y una buena disposición al servicio humilde del conjunto de la verdad y de la realidad. Las distinciones establecidas por la teología clásica entre *fides divina* y *fides ecclesiastica,* entre verdades reveladas primarias y verdades secundarias y deducidas así como los hechos dogmáticos de los que trata la introducción a la teología dogmática, sólo pueden ser útiles cuando se ven y utilizan desde la unidad y totalidad de la verdad y la realidad.

c) El desarrollo de las ciencias históricas, montadas en el estudio crítico de los documentos, de las ciencias humanas experimentales (psicología y sociología) así como de las ciencias de la naturaleza gracias a la matemática, los experimentos y la técnica, muchas veces ha hecho especialmente difícil la comprensión común y contrastada de ciertas realidades y verdades, como se pone claramente de manifiesto, por ejemplo, en la misma condena de las proposiciones jansenistas por el papa Inocencio X en 1653 (DS 2001-2007) y como se ha visto en nuestro tiempo a propósito de las cuestiones sobre el monogenismo histórico (y no sólo postulado teológicamente; cf. DS 3896s; 2327s; cf. la encíclica *Humani generis* de Pío XII, de 12-8-1950), etc. Sin embargo, siempre hay que tener ante los ojos y sopesar en el corazón el respeto a la «libertad de investigación» así como la posibilidad de una visión reducida en la elaboración de un sistema científico (materialismo, evolucionismo, idealismo), el carácter hipotético o estadístico de muchas afirmaciones científicas sobre la naturaleza y asimismo el sentido de las posibles consecuencias para la autoconcepción moral del hombre, que también puede descubrir fallos en el planteamiento de la investigación.

d) Finalmente, sigue siendo un principio establecido que, pese a la clara distinción entre fe y conocimiento, no sólo en el método, sino también en el objeto *(non solum principio, sed etiam obiecto),* y al reconocimiento del carácter sobrenatural de la fe, «nunca es posible una verdadera contradicción entre fe y razón» *(nulla tamen umquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest:* Vaticano I, ses. III, c. 4: DS 3015-3020; D 1795-1800).

La superación del materialismo ideológico del siglo XIX en las ciencias de la naturaleza por obra de la nueva física nuclear y de la electrónica, ha hecho también posibles unas nuevas relaciones positivas de la Iglesia con las ciencias profanas, que han conducido en el concilio Vaticano II a una nueva apertura (de cara a la autonomía, la libertad del hombre y la normativa propia de las cosas terrenas), que por lo que hace a nuestro tema se ha formulado en la afirmación siguiente (GS 36): «Si por autonomía de lo terreno entendemos que las cosas y las sociedades tienen sus propias leyes y su propio valor, y que el hombre debe irlas conociendo, empleando y sistematizando paulatinamente, es absolutamente legítima esa exigencia de autonomía, que no sólo la reclaman los hombres de nuestro tiempo, sino que responde además a la voluntad del Creador. Pues, por el hecho mismo de la creación, todas las cosas están dotadas de propia firmeza, verdad y bondad, y de unas leyes propias y un orden que el hombre está obligado a respetar, reconociendo el método propio de cada una de las ciencias o artes. Por eso, cuando la investigación metódica en todos los campos del saber se realiza en forma verdaderamente científica y conforme a las normas de la moral, nunca se opondrá realmente a la fe, porque tanto las cosas profanas como las realidades de la fe tienen su origen en el mismo Dios.» Se deploran después ciertas actitudes, como el viejo proceso contra Galileo Galilei. «Pero si "autonomía de lo temporal" quiere decir que la realidad creada no depende de Dios y que el hombre puede disponer de todo sin relacionarlo con el Creador, no hay ni uno solo de los que admiten la existencia de Dios que no vea la falsedad envuelta en tales palabras...» Para que tales afirmaciones conserven toda su validez, tienen que darse las «condiciones» a las que vamos a referirnos como conclusión del tema.

5) *Las condiciones para las declaraciones infalibles en la Iglesia*

a) Hemos de incorporar aquí cuanto llevamos dicho acerca del objeto y del sujeto de la infalibilidad. Por lo que hace a la forma de declaración, la condición única es que la Iglesia (el papa) con su afirmación quiera de forma consciente y explícita obligar definitivamente a la totalidad de los fieles. Pero si no es necesaria una forma específica y solemne de declaración, como la empleada por ejemplo en los dogmas recientes marianos de la Inmaculada en 1854 y de la Asunción en 1950, sí que se requiere la voluntad de definir una verdad como infalible, con expresiones tan claras como la de *definimus et declaramus omnino esse de necessitate salutis credere.*

b) Las decisiones conciliares obtienen su carácter de obligatoriedad mediante la peculiar forma de refrendo por parte del papa. Y entonces la obligatoriedad no se refiere sólo a los cánones sino también a las afirmaciones de los capítulos en la medida en que comportan un carácter de definición. Las pruebas, que se aducen en los mismos, no caen bajo la infalibilidad, sino sólo las afirmaciones de fe.

c) Una ojeada a la historia de los dogmas y de los papas muestra, sin embargo, que también han de tenerse en cuenta las circunstancias históricas para la recta comprensión de la obligatoriedad que compete a las afirmaciones infalibles. Sólo así puede entenderse que el propósito del papa Bonifacio VIII para definir que «dos espadas, la espiritual y la temporal... están en la potestad de la Iglesia» (DS 873; D 469; bula *Unam Sanctam...*) o la condena de las doctrinas de Galileo sobre el sistema heliocéntrico, en 1633 bajo el papa Urbano VIII, y remitiéndose a Josué 10,12s, no pueden calificarse de infalibles, porque en definitiva se extienden a temas y asuntos que no son objeto de la «infalibilidad de la doctrina de la salvación», y porque las circunstancias históricas impedían entonces esa visión. Asimismo tiene que darse la plena libertad moral del papa, que podía estar limitada y hasta suprimida en ciertos casos por la situación personal o política (prisión); lo que desde luego habría que demostrar. Lo importante será siempre que en todas partes se entienda el carisma de la

infalibilidad como un don para el mundo y como un servicio a la verdad y a los hombres, no como un instrumento de poder.

Tras estas reflexiones sobre la infalibilidad, tenemos que meditar todavía de cara al esclarecimiento del ministerio pontificio las cuestiones atinentes a las relaciones entre dicho ministerio y los cometidos del episcopado universal.

7. *Ministerio petrino y pontificio: el papa y el episcopado universal*

C. Colombo, *Episcopato e primato pontificio nella vita della Chiesa,* en «La Scuola Cattolica» 88 (1960) 409ss; K. Rahner - J. Ratzinger, *Episcopado y primado* (QD 4), Herder, Barcelona 1965; U. Betti O.F.M., *Die Beziehung zwischen dem Papst und den übrigen Gliedern des Bischofskollegiums,* en Baraúna, Eccl I 71-83; W. Bertrams, S.I., *Papst und Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Hirtengewalt. Die rechtstheologischen Voraussetzungen und deren Auswirkungen,* Paderborn 1965; id., *Die Einheit von Papst und Bischofskollegium in der Ausübung der Hirtengewalt durch den Träger des Papstamtes,* en Greg. 48 (1967) 28-48; W. Aymans, *Papst und Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Hirtengewalt,* AfKKR 135 (1966) 146ss; id., *Das Synodale Element in der kirchlichen Verfassung,* Munich 1970; J. Auer, *Papst und Bischöfe. Die Hirten der Kirche (Zur 1900 Jahrfeier der Martyrien der Apostelfürsten Petrus und Paulus,* Leutesdorf 1967; J. Ratzinger, PD, 137-164: *Primado y episcopado;* A. Kolping, *Gebundener Primat im Papsttum der Zukunft? Festschrift f. B. Panzram* (Mosiek - Zapp, dirs.), Friburgo de Brisgovia 1972, 59-73; J. Listl, GnkKR, 196-199: *Träger der obersten Leitungsmacht* (H. Müller); «Concilium» XVII (1981) 3, 153-296: *¿Quién tiene la palabra en la Iglesia?* (14 colaboraciones).

Después de cuanto llevamos expuesto acerca del ministerio y el colegio episcopales así como sobre el ministerio papal y el primado, hemos de reflexionar a modo de conclusión sobre el problema de la unidad interna del ministerio rector de la Iglesia, que han planteado los concilios Vaticano I (1870) y Vaticano II (1962-65). Si todavía en el s. XVIII (hasta aproximadamente 1848) la cuestión se había discutido ampliamente (cf. J. Beumer, *Die Kollegiale Gewalt der Bischöfe für die Gesamtkirche nach der Theologie des 18. Jahrhunderts,* Greg. 45 [1964] 280-315), el concilio Vaticano I había destacado en forma tan resuelta el primado del obispo de Roma sin referencia alguna al colegio apostólico, que —prescindiendo del conocido enfrentamiento con la circular de Bismarck en 1875 y de la protesta de los obispos alemanes,

así como de la respuesta de Roma (DS 3112-3117) — la cuestión de la unidad de la potestad rectora en la Iglesia hasta el concilio Vaticano II (1962) se había visto casi exclusivamente desde el ministerio papal. Sólo ahí, además de tratar la gran cuestión del sacramento del orden en la Iglesia, se estudió por primera vez el problema del ministerio rector con la vista puesta en la gran tradición, muy especialmente durante el primer milenio, y se le dio una respuesta nueva.

a) Al tratar el primado de jurisdicción (§ 11, III, n.º 6, conclusión) hemos ya presentado los dos textos de la LG 22*b*, en que se empieza por atribuir al papa el supremo poder de dirección en la Iglesia para decir después que «En cambio, el orden de los obispos... es también sujeto de la suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal». La coordinación de ambas afirmaciones provocó ya en el mismo concilio importantes esfuerzos teológicos, y el esclarecimiento de las cuestiones anejas quedó confiado a la reflexión teológica ulterior. Una primera explicación dentro de la propia aula conciliar quiso proporcionarla ya la *Nota explicativa previa,* dada por el secretario general del concilio, card. Pericles Felici el 16-11-1964, en conexión con las notas al cap. III de la LG «de parte de la autoridad superior» (LThK II. Vat., t. I, 1966, 348-359: com. J. Ratzinger). Allí se discute el concepto de colegio episcopal (1.ª), la pertenencia a él (2.ª), así como las relaciones entre el papa y el mismo (3.ª y 4.ª). Acerca de esto último son importantes estas palabras esclarecedoras:

«La 3.ª ... distinción no se da entre el romano pontífice y los obispos colectivamente considerados, sino entre el romano pontífice separadamente y éste junto con los obispos. Por ser el sumo pontífice la cabeza del colegio, él por sí solo puede realizar ciertos actos que de ningún modo competen a los obispos; por ejemplo, convocar y dirigir el colegio, aprobar las normas de acción, etc. Pertenece al juicio del sumo pontífice, a quien está confiado el cuidado de todo el rebaño de Cristo, determinar, según las necesidades de la Iglesia, que varían con el decurso del tiempo, el modo que convenga tener en la realización de dicho cuidado, ya sea de modo personal o de modo colegial. El romano pontífice, para ordenar, promover, aprobar el ejercicio colegial, con la mirada puesta en el bien de la Iglesia, procede según su propia discreción.

»(4.ª) El sumo pontífice, como pastor supremo de la Iglesia, puede ejercer libremente su potestad en todo tiempo *(suam potestatem omni tempore ad placitum exercere potest),* como lo exige su propio ministerio *(munere)...* En todo ello aparece claro que se trata de la unión de los obispos con su cabeza, y nunca de la acción de los obispos independientemente del papa» (Concilio Vaticano II, *Constituciones, decretos, declaraciones,* ed. Católica, Madrid [5]1967, p. 119ss).

Queda patente con ello que se trata siempre de un único vértice dentro de ese sistema jerárquico, ya se considere ese vértice más en el colegio episcopal con el papa al frente del mismo o ya se vea exclusivamente al papa como tal vértice. Con ello se rechaza asimismo una «monarquía» en sentido humano, en la que se vería al papa y al colegio episcopal como dos fuerzas rectoras independientes y contrapuestas en sentido jurídico.

Teniendo en cuenta el reconocimiento del episcopado de la Iglesia oriental, que «de hecho» no está sujeto a la dirección romana, pero cuya acción ha sido plenamente reconocida por Roma (cf. OE 27; UR 15,3), aún se pone de relieve en una N.B. a la *Nota:* «Sin la comunión jerárquica no puede ejercerse el ministerio *(munus)* sacramental-ontológico, el cual debe distinguirse del aspecto canónico-jurídico.» Con ello se plantea a la teología sacramental por lo que se refiere a los sacramentos de la Iglesia de Oriente la cuestión, corriente ya desde san Agustín, de la distinción entre sacramento conferido de modo lícito y de modo válido, cuya solución explícitamente «se confía a la investigación teológica». La validez de los sacramentos en la Iglesia oriental, cuando no se oponen cuestiones graves de forma, viene dada en todo caso con el reconocimiento de las consagraciones u ordenaciones en dicha Iglesia.

Sobre el conjunto de la *Nota* conviene decir que el énfasis en el único vértice rector no sólo se justifica perfectamente con los datos bíblicos y con el desarrollo de la jerarquía en el curso de la historia eclesiástica, sino también con la evolución de la historia universal, que convierte el mundo y la humanidad cada vez más en una unidad de alcance cósmico.

b) Es bueno que la *Nota* se refiera a la clara distinción entre una consideración «jurídica y otra dogmática» a propósito del tema; lo que puede ser de gran interés para muchas otras cuestiones teológicas. Independientemente de esa distinción, hay que mencionar ya algunos puntos de vista sobre las relaciones de los dos elementos en la realidad rectora, que no pueden conciliarse con el texto y la intención de la constitución conciliar sobre la

Iglesia en su capítulo III, como: *1)* el papa y el colegio episcopal son dos sujetos iguales de la suprema potestad directiva en la Iglesia; *2)* el único sujeto de esa suprema potestad rectora hay que verlo únicamente en la persona del papa, que de cuando en cuando autoriza al colegio episcopal, como subordinado, para una actuación común, una actuación que no puede llevar a cabo por sí solo, sino sólo en virtud de la autorización; *3)* el único sujeto de la suprema potestad rectora es el colegio episcopal, que el papa ha de representar como miembro del mismo colegio, elegido y destinado por él; es decir, el papa como ligado a la voluntad de dicho colegio; *4)* tampoco es sostenible la idea de que la forma colegiada del ejercicio de la potestad rectora, por ejemplo en el concilio ecuménico, sea «la vía ordinaria» del ejercicio de esa única potestad directiva, mientras que la actuación del papa sólo sería «la vía extraordinaria». Esta concepción ni hace justicia a la historia efectiva de la Iglesia ni tampoco al texto de la *Nota praevia* y sólo sería posible el ejercicio ordinario del ministerio papal en casos extraordinarios.

c) El nuevo proyecto de derecho canónico postconciliar *(Grundriss des nachkonziliaren Kirchenrechts,* Ratisbona 1979, p. 197) distingue, de acuerdo con la declaración antes aducida de la *Nota praevia,* una «interpretación canónica» de la «unidad» en la potestad rectora, ejercitada por el colegio episcopal (con el papa como miembro) y el papa solo (como cabeza de toda la Iglesia), con lo que «admite en la Iglesia dos sujetos inadecuados, diferentes entre sí, de la suprema potestad rectora», y una «explicación, sostenida por los teólogos, que considera ambas formas del ejercicio de la suprema potestad eclesiástica como una dualidad funcional, que no afecta a la unidad esencial por lo que al sujeto se refiere» (cf. también CIC [1983], can. 330-341; 211, 781s). «Único sujeto de la suprema potestad directiva para toda la Iglesia es el colegio episcopal con el papa como cabeza. El colegio puede actuar de doble forma: o bien con un acto estrictamente colegial, que el papa ha de permitir y confirmar (concilio), o bien a través de su cabeza (únicamente). También en este caso actúa el colegio episcopal, que está representado por el papa.» La última frase requiere una explicación. En la *Nota praevia* se dice al respecto: «El sumo pontífice, como pastor supremo de la Iglesia, puede ejercer libremente su potestad en todo tiempo... El Colegio, sin embargo, aunque existe siempre, no por ello actúa en forma permanente con una acción estrictamente colegial... En otras palabras, no siempre se halla en plenitud de ejercicio.» Piénsese, por el contrario, en la dirección ordinaria de las «iglesias» (2Cor 8,23) por los obispos, que las administran como sucesores de los apóstoles de común acuerdo con quien es cabeza de su ministerio, y no mediante una participación en la potestad rectora del sumo pontífice sobre toda la Iglesia.

No se puede entender la Iglesia *in abstracto* sobre un plano filosófico ni tampoco *in concreto* sobre un plano terreno-político, como el Estado (cf. W. Schätzel, *Der Staat,* Birsfelden - Basilea s.a.). Su realidad ha de entenderse desde el misterio sacramental a través de unos signos. Así escribe la constitución LG: «Este colegio (de los obispos) expresa la variedad y universalidad del pueblo de Dios en cuanto está compuesto de muchos; y la unidad de la grey de Cristo, en cuanto está agrupado bajo una sola cabeza. Dentro de este colegio, los obispos, acatando fielmente el primado y principado de su cabeza, gozan de su potestad propia en bien no sólo de sus propios fieles, sino incluso de toda la Iglesia, cuya estructura orgánica y cuya concordia el Espíritu Santo sin cesar robustece» (LG 22). «La unidad colegial se manifiesta también en las mutuas relaciones de cada obispo con las iglesias particulares y con la Iglesia universal. El romano pontífice, como sucesor de Pedro, es el principio y fundamento perpetuo y visible de la unidad así de los obispos como de la multitud de los fieles. Del mismo modo cada obispo es el principio y fundamento visible de la unidad (de los sacerdotes y los fieles) en su propia iglesia formada a imagen de la Iglesia universal. Y así en todas las iglesias particulares y de todas ellas resulta la Iglesia católica una y única. Por esto cada obispo representa a su iglesia, pero todos ellos, a una con el papa, representan toda la Iglesia en el vínculo de la paz, del amor y de la unidad» (LG 23).

Signo externo del papa, que la distingue de los otros obispos con los que posee en común la única consagración episcopal, es la cátedra romana que tiene en propiedad. A diferencia de los otros obispos —en la Iglesia occidental— el papa sólo presenta otro signo externo y mundano, que es la túnica blanca, ya que después de Pablo VI se ha suprimido la tiara, que había sido desde los tiempos de Inocencio III *insignium* del pontífice de Roma, cambiándola por la simple mitra episcopal.

d) En la Carta a todos los obispos de la Iglesia católica, con la que el papa Pablo VI anunciaba el 22-2-1967 el «año de la fe» en recuerdo del XIX centenario del martirio de los príncipes de los apóstoles, Pedro y Pablo, escribía a modo de introducción: «Pedro y Pablo son los apóstoles a los que el pueblo fiel llama con razón los pilares de la sede romana y de la Iglesia extendida por todo el mundo.» Esta comprobación podría incitar, por encima de una consideración circunscrita en exclusiva a la ciudad de Roma, a unas valiosas reflexiones sobre el problema de la unidad de la potestad rectora en la Iglesia. Pedro, uno de los primeros apóstoles llamados (Jn 1,40-42), que de hecho aparece en la Escritura como portavoz de los doce apóstoles y que nominalmente fue llamado por Cristo para «pastor de todo el rebaño» y para fundamento de su Iglesia, que obtuvo la potestad especial de las llaves y que fue constituido fiador de la confesión de la verdad, es designado aquí —junto con un hombre que no perteneció al colegio primitivo de los doce (Mc 3,16-19), que tampoco fue elegido como «sustituto» de Judas Iscariote (Act 1,21-25), sino que de una manera extraordinaria fue llamado por el Señor glorificado (Act 9) y consagrado y enviado por parte de los apóstoles veteranos (Act 13,13)— como «pilar básico de la sede romana», porque como «instrumento elegido» (Act 9,15) abrió la gran misión universal, de la que nos hablan los Hechos de los apóstoles, la primera «historia de la Iglesia». Dado que entre los numerosos obispos de la Iglesia universal sólo muy pocos (la mayoría de la Iglesia oriental) pueden referirse en apoyo de su ministerio a la cátedra de uno de los doce apóstoles, habría que pensar si la «sucesión», junto al origen «personal» —que no puede precisarse mejor— de uno de los doce apóstoles, no tendría que volver a apoyarse más en el encargo y realización del «mandato misionero apostólico» (Mt 28,19). Ello podría, a su vez, hacer más patente el equilibrio interno entre el «encargo rector» petrino y el «encargo misionero universal» hecho a los apóstoles, contribuyendo así a una suavización de las «tensiones históricas» (cf. Gál 2,11-14), bajo las que aún se planteaba la cuestión en el concilio Vaticano II.

Tras estas reflexiones sobre el ministerio episcopal y papal, tenemos que considerar brevemente al menos las líneas fundamentales del ministerio de los presbíteros, de los diáconos y, si se

quiere admitir de algún modo, también del ministerio mundano de los laicos.

IV. El presbiterado

Cf. CTD VII, 351-435, *El sacramento del orden sacerdotal* (esp. § 1.2.5, bibl.); J. Moudry, *Bishop and Priest in the Sacrament of Holy Order*, en «Jurist» 31 (1971) 163-186; H. Müller, *Zum Verhältnis von Episkopat und Presbyterat im 2. Vat. Konzil*, WBTh 35 (Viena 1971) 272-287; *Constitución sobre la Iglesia* (LG 28); *Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros* (PO 7-9).

Lo que se dijo al tratar del sacramento del orden sacerdotal constituye la base de cuanto aquí vamos a estudiar a modo de complemento, con vistas sobre todo al presbiterado como estado en su conjunto y a las relaciones entre obispo y presbítero.

1. *Datos históricos*

Ya antes (p. 188ss) nos hemos referido a la pluralidad y diversidad de los ministerios en la Iglesia. El ministerio del presbiterado, como concepto procede del mundo israelita y judío (ThW VI [1959] 651-683: Bornkamm), y designaba ante todo al presidente de la sinagoga para significar después también al miembro del sanedrín en el templo de Jerusalén. Ambas significaciones han contribuido, sin duda, a la aplicación del título de presbíteros cristianos, que aparecen por primera vez en las comunidades judeocristianas, como ocurre en Jerusalén en torno a Santiago (Act 11,30; 21,18; Sant 5,14). En las comunidades cristianas de la gentilidad se habla de presbíteros como dirigentes comunitarios en el primer viaje misionero del apóstol Pablo y de Bernabé, quienes en las nuevas comunidades del Asia Menor instituyeron presbíteros, encomendándolos al Señor mediante la oración, el ayuno y la imposición de manos (Act 14,23). Al principio tales presbíteros son nombrados junto con los apóstoles (Act 15,2.4.6.22s) y en línea con los obispos (Act 20,17.28). Sin embargo en las cartas pastorales aparecen siempre «los presbíteros» en plural (colegio de los ancianos [tal es el sentido primero de la palabra presbítero]: Tit 1,5; 1Tim 4,14; 5,17), mientras que el *episkopos* aparece

siempre en singular (Tit 1,7; 1Tim 3,2). Los 24 ancianos del Apocalipsis y los presbíteros de 2Jn 1 y 3Jn 1 no son designaciones de ministerio.

En la 1Clemente y en el *Pastor* de Hermas la dirección de la comunidad está en manos de los presbíteros. Por el contrario, en las cartas de Ignacio de Antioquía († 116) aparece un ordenamiento comunitario inequívocamente jerárquico, en cuya cima está el obispo o *episkopos*, al que se ordenan y subordinan los presbíteros (el presbiterio), y a unos y otros los «servidores» o diáconos. El *episkopos* ejerce la presidencia como vicario de Dios, y los presbíteros administran su ministerio como vicarios de los apóstoles (Mg 6,1; BAC 65, p. 462). La obediencia respecto del *episkopos* está ordenada por Dios, la obediencia respecto de los presbíteros por la ley de Cristo (Mg 2; BAC 65, p. 460s).

Sin embargo ese ordenamiento eclesial de Antioquía parece representar una singularidad. En el período siguiente a menudo aparecen separados el ministerio docente del rector o directivo (Clemente de Alejandría). Sólo con el ordenamiento eclesial de Hipólito de Roma († 235), que pronto se impuso también en Oriente, adquiere validez el *ordenamiento de las cartas ignacianas*, y ahora desde una concepción más jurídica. Así como en la consagración del obispo como sucesor de los apóstoles se invoca al *spiritus principalis* para que descienda sobre él y sólo al obispo le compete la potestad consecratoria, así sobre los presbíteros — a los que se compara con los presbíteros o ancianos que ayudaban a Moisés en el gobierno del pueblo de Dios: Núm 11,16 — se invoca al *spiritus gratiae (Const. eccl. Aegypt.* I y II: Funk II, 98 y 102s). Explícitamente se establece: Los presbíteros no deben hacer nada sin el dictamen del obispo, pues a él le ha sido confiado el pueblo de Dios y a él se le pedirá cuenta de las almas» (Funk I, 577: *Didascalia).* Y así en una carta a Decencio, en 416, podía escribir Inocencio I (DS 215; D 98): «Los presbíteros, como sacerdotes de segundo orden, no tienen la plena culminación del ministerio espiritual» *(presbyteri, licet secundi sint sacerdotes, pontificatus tamen apicem non habent).*

Aunque desde la em el verdadero sacramento del orden se vio en la «consagración sacerdotal» (y no en la episcopal), siempre se mantuvo la posición privilegiada del obispo, de modo que en 1563 pudo enseñar el concilio de Trento que, junto a otros grados eclesiásticos, pertenecen especialmente «los obispos, como

sucesores de los apóstoles, al orden jerárquico... y están por encima de los presbíteros, y sólo ellos administran la confirmación y la ordenación (sacerdotal)» (ses. XXIII: DS 1768; can. 7, DS 1777; D 958; D 967).

2. *Doctrina del concilio Vaticano II*

De una forma nueva la primitiva concepción cristiana de las relaciones entre episcopado y presbiterado se ha dejado sentir en el concilio Vaticano II, que explícitamente vuelve a enseñar que el genuino sacramento del orden es la consagración episcopal: «El obispo, revestido de la plenitud del sacramento del orden, es el administrador de la gracia del supremo sacerdocio» (LG 26). «Cristo... ha hecho partícipes de su consagración y de su misión por medio de los apóstoles a sus sucesores, es decir, a los obispos. Ellos han encomendado legítimamente el oficio de su ministerio en diversos grados a diversos sujetos en la Iglesia. Así el ministerio eclesiástico de divina institución es ejercitado en diversas categorías por aquellos que ya desde antiguo se llaman obispos, presbíteros o diáconos. Los presbíteros, aunque no tienen la cumbre del pontificado y en el ejercicio de su potestad dependen de los obispos, con todo están unidos con ellos por el honor del sacerdocio y, en virtud del sacramento del orden, son consagrados como verdaderos sacerdotes del Nuevo Testamento, a imagen de Cristo, sumo y eterno sacerdote..., para predicar el evangelio y apacentar a los fieles y para celebrar el culto divino. Participando *(participes)* en el grado propio de su ministerio del oficio de Cristo, único mediador... anuncian a todos la divina palabra... Los presbíteros, próvidos colaboradores del orden episcopal, ayuda e instrumento suyo *(ordinis episcopalis providi cooperatores eiusque adiutorium et organum)*, llamados para servir al pueblo de Dios, forman junto con su obispo un presbiterio dedicado a diversas ocupaciones. En cada una de las comunidades de fieles representan al obispo, con quien están confiada y animosamente unidos, y toman sobre sí una parte de la carga y solicitud pastoral y la ejercitan en el diario trabajo... Procuran cooperar en el trabajo pastoral de toda la diócesis y aun de toda la Iglesia» (LG 28).

De tales afirmaciones se sacan las necesarias consecuencias prácticas sobre las relaciones de los obispos con sus sacerdotes

y de éstos con sus obispos y entre sí, así como sobre la acción y vida de los sacerdotes en este mundo a favor del reino de Dios. Así lo hace especialmente el «Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros» *(Presbyterorum ordinis,* PO). Con la mirada puesta en la unidad óntica del sacramento del orden, pese a toda su gradación jerárquica en cometidos, servicios y funciones, las relaciones entre obispo y presbiterio se presentan ahí con estas palabras: «Todos los presbíteros, juntamente con los obispos, de tal modo participan del único sacerdocio y del único ministerio de Cristo, que la misma unidad de consagración y misión requiere su comunión jerárquica con el orden de los obispos» (PO 7). Con el espíritu pastoral de todo el concilio se exponen a continuación extensamente las relaciones entre obispo y sacerdote una vez más como unas relaciones de confianza y amor, de solicitud y obediencia, así como la unión fraterna de todo el presbiterio como testimonio para el mundo y para edificación del reino de Dios en la Iglesia de Cristo (PO 8-9).

3. *El único sacerdocio y las tareas mundanas*

Independientemente de ese ordenamiento jerárquico, que responde al ser de la Iglesia y a sus funciones, en el curso del tiempo han surgido también numerosos ministerios condicionados por motivos honoríficos y por cometidos mundanos: tal el orden de los arciprestes, que desde el siglo IV representaba al obispo y que todavía hoy existe en las iglesias principales de Roma, como San Juan de Letrán, San Pedro y Santa María la Mayor; y tales también desde la institución de las parroquias en la época carolingia los arciprestes o, ya desde la em. los decanos, que asumían amplias tareas pastorales, incluso entre el clero, por encargo del obispo y en interés de la diócesis, coordinando los trabajos (cf. Listl, GnkKR, 299-302). También la sociedad moderna con su división del trabajo ha provocado en la Iglesia la aparición de numerosos ministerios con determinadas responsabilidades al servicio de la escuela y la educación (profesores, enseñantes de religión), del ordenamiento jurídico y la administración (oficiales, ordinarios), de tareas culturales y sociales de distinta índole (asistencia a la juventud, a los ancianos, Cáritas, etc.), asumiendo incluso amplios cometidos en la pastoral y la liturgia, etc. Lo importante,

sin embargo, es que todos esos ministerios de la Iglesia, cualquiera sea su ámbito y quehacer en este mundo, han de vivir y cumplir su apostolado en virtud de la consagración y la misión y en virtud de la imitación de Cristo, con total entrega a su causa, que es el reino de Dios en este mundo (cf. F. Klostermann, *Das christliche Apostolat,* Viena 1962).

V. El diaconado

LThK 3 (1959) 318-323 *(Diakon:* J. Gewiess, J.A. Jungmann, K. Rahner, M. Kaiser); RGG II (1958) 159-167: Diakonie; TRE VIII (1981) 621-683: *Diakonie;* CTD VII (1977) 392-395; 410-411; K. Rahner - H. Vorgrimler (dirs.), *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonats,* QD, 15-16, Friburgo de Brisgovia 1962 (39 artos.); J.G. Plöger - H.J. Weber (dirs.), *Der Diakon, Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes,* Friburgo de Brisgovia 1980 (20 artos.); A. Frotz, *Der Diakon im Dienste der Kirche. Ein Erfahrungsbericht nach 10 Jähren Diakonat im Erzbistum Köln,* Pastoralblatt 1978, 133-143; H. Bourgeois - R. Schaller, *Mundo nuevo, nuevos diáconos,* Herder, Barcelona 1969; *Internationales Diakonatszentrum,* Freiburg, Karlsstraße 40: desde 1963 con la revista «Diakonia»; Motu proprio del papa Pablo VI de 15-8-72: *Ad pascendum* («Oss. Rom.» 22-9-1972); Motu proprio del papa Pablo VI de 18-6-1967: *Sacrum Diaconatum Ordinem* (AAS 59, 1967, 647-704).

El que hablemos aquí, junto al ministerio apostólico (episcopal) y al presbiterado (sacerdocio), ordenado y subordinado al mismo, del diaconado en la Iglesia con vistas al ministerio jerárquico, se debe no sólo a que el tema se impone por la doctrina explícita de la Iglesia (cf. el concilio Florentino DS 1326; y el Tridentino DS 1765, 1776; D 958, 966) y con la tradición que se remonta hasta los comienzos (cf. *Diaconia in Christo* 31-56 [-189]), en que aparece ciertamente el diaconado como ministerio de servicio, conferido por la consagración episcopal. Lo hacemos también porque puede mostrarnos algo acerca de la diferencia entre presbiterado y diaconado así como acerca de la forma especial de este último en el marco del único sacramento del orden. Con ello se nos puede abrir a la vez el camino hacia el apéndice sobre la posibilidad y necesidad de un auténtico ministerio mundano del cristiano (laico).

1. *Datos históricos*

a) Se puede admitir ciertamente que el derecho semítico sobre el mensajero, que se desarrolló en el judaísmo tardío hasta adoptar la forma jurídica de la institución del *shaliakh* o enviado, recibió de Jesús con vistas a los «doce» (y a sus numerosos sucesores en el episcopado) una especial forma personal y amplia; de manera que «*los apóstoles*» (y sus sucesores), enviados primero como «misioneros del mundo» para formar la única y total comunidad (Iglesia) de Cristo, ejercieron su ministerio, hasta que el desarrollo geográfico de la misma Iglesia obligó a una parcelación del conjunto. Por el contrario, la institución de los *presbíteros*, surgida de la aristocracia israelita tribal y urbana, adoptó también en la Iglesia desde el comienzo —e introducida de la mano de los apóstoles y sus sucesores— una forma de ministerio colegial, puesto en práctica en las pequeñas comunidades urbanas. La palabra *diácono* se emplea al principio para designar a todos los servidores del reino de Cristo, a los apóstoles lo mismo que a sus colaboradores y auxiliares, aunque indicando siempre un servicio en un ordenamiento más personal que puramente objetivo. Así puede Pablo escribir: «Y teniendo como tenemos dones (carismas) que difieren según la gracia que nos ha sido otorgada... si el de servir (διακονία), que sirva... el que preside, que lo haga con solicitud; el que practica la misericordia, que la practique con alegría. Sea el amor sin fingimiento. Aborreced lo malo. Estad firmemente adheridos a lo bueno. Con el cálido afecto de hermanos amaos cordialmente los unos a los otros. En cuanto a la estimación, tened por más dignos a los demás. En vuestro celo no seáis negligentes. En el espíritu manteneos fervientes. Servid constantemente al Señor *(solicitudine non pigri, Spiritu ferventes, Domino servientes)*» (Rom 12,6-11). En este sentido se ha de entender también la exigencia que se hace a los diáconos en el espejo de los mismos que traza 1Tim 3,9: «para poder así con pura conciencia (con obediencia interna y personal al espíritu de la verdad de fe) guardar el misterio de la fe (la fe pura)». De acuerdo con ello, también en el rito consecratorio de muchas iglesias (por ej., entre los sirios occidentales y entre los maronitas) se compara el servicio de los diáconos con el servicio de los ángeles, y la mayor parte de los ritos aluden al ejemplo del mártir Esteban, repleto

del Espíritu, pues al menos desde Ireneo los siete varones de Act 6,1-6 se consideraban «diáconos» (mientras que los exegetas modernos, Gächter y otros, prefieren ver en ellos a «presbíteros» al servicio de las comunidades helenísticas). En muchos textos consecratorios figura también el texto de 1Tim 3,13 «los que han cumplido bien su oficio de diácono adquieren para sí un puesto de prestigio y plena seguridad en la fe que tenemos en Cristo Jesús»; una frase que en el hecho de que los diáconos virtuosos tenían fácil acceso a los ministeriores superiores de presbítero y hasta de obispo encuentra su confirmación histórica, pero que pronto puso en tela de juicio el diaconado autónomo (cf. *Diaconia in Christo* 57-91).

b) Como demuestra la historia de la institución diaconal, especialmente en las Iglesias orientales (cf. *Diaconia in Christo* 31-56), los cometidos de los diáconos no siempre fueron los mismos en los diferentes tiempos y lugares. Por lo general se le atribuye una triple tarea: el cuidado de las obras de caridad, que no sólo se referían a la beneficencia privada, sino más bien a la primera institución social de la Iglesia, que originariamente estuvo ligada al episcopado (Flp 1,1) y que a través de las distintas comunidades servía al conjunto de la Iglesia (cf. 2Cor 8 y 9; Act 2,44s); con lo que pronto se convirtieron en administradores de los bienes eclesiásticos, especialmente de los episcopales (Ignacio de Antioquía, *Trall.* 2,3; *Pastor* de Hermas, *Sim* IX,26; Basilio funda un «hospital» propio). Al menos desde el siglo II, pero especialmente desde el III (Hipólito) aparecen primordialmente los diáconos como servidores de los obispos y sacerdotes en la liturgia, como responsables del orden en la casa de Dios (Justino, *Apol.* I, caps. 65 y 67), como auxiliares en la instrucción de los catecúmenos y en el bautismo (de los varones) y como administradores de la eucaristía (sobre todo en la comunión de los enfermos: *Ordines Rom.* I-IV).

c) La Iglesia primitiva conoció una verdadera *institución de diaconisas* (Rom 16,1), que muchas veces se identificaba con la institución de las viudas (1Tim 5,9ss; Tit 2,3ss; cf. también A.G. Martimort, *Les Diaconesses, Essai Hist.*, París 1982). El servicio de las diaconisas —excluido el servicio del altar, que estaba reservado a los diáconos— era el mismo que el de éstos, especial-

mente en lo que se refería a las mujeres. Aunque también las diaconisas eran consagradas mediante la imposición de manos del obispo, como lo eran los diáconos (en la Iglesia oriental se habla explícitamente de la *kheirotesia),* los distintos cánones de la Iglesia precisan sin embargo que la consagración de las diaconisas no es un sacramento (I concilio de Nicea, can. 19; Laodicea, can. 11; Hipólito, *Trad. Ap.*, cap. 37 y 47). Con la llegada de las órdenes monásticas las diaconisas desaparecen de la Iglesia occidental en el s. V, y de la Iglesia oriental en el siglo VII (cf. A. Kalsbach, *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen,* Friburgo de Brisgovia 1926; LThK III, 1959, 327s).

d) En las Iglesias orientales el diaconado se mantuvo como un estado autónomo, mientras que en la Iglesia occidental a partir de la em pasó a ser cada vez más un mero estadio intermedio hacia el presbiterado. Desde entonces el cuidado de los enfermos lo asumieron cada vez más las cofradías laicas de la Iglesia, hasta que a partir del siglo XV algunos personajes carismáticos (Juan de Dios, Vicente de Paúl) fundan órdenes específicas, incluidas las de mujeres, para esas actividades. Si en la reforma vuelve a suscitar Calvino el oficio de diácono para el cuidado de los enfermos *(Inst.* IV, 3,9), Lutero reclama la intervención de las instancias estatales para esa obra. Aunque desde la ilustración son muchas veces las asociaciones burguesas y filantrópicas las que asumen esas tareas, en el ámbito católico surge a partir del siglo XIX gran cantidad de congregaciones masculinas y femeninas que se cuidan de tales menesteres, mientras que las iglesias protestantes crean en conexión con las *Clemensschwestern* de Münster su institución de diaconisas (J.H. Wichern en Hamburgo) y desde 1848 la Misión interna, instituciones que sin embargo no pueden equipararse al antiguo diaconado eclesial. En el mundo católico sólo se ha mantenido hasta los tiempos recientes el denominado *Archidiaconado,* que se desarrolla en el s. IV y que desde la época carolingia representó cada vez más un factor de poder en la Iglesia junto al presbiterado y hasta el episcopado, y que en su esencia interna ya no se puede entender desde el ordenamiento ministerial jerárquico (cf. LThK 1 [1957] 824s).

2. *El primitivo diaconado cristiano renovado por el concilio Vaticano II*

a) Así como en las Iglesias orientales el primitivo diaconado cristiano se ha mantenido hasta hoy dentro del campo litúrgico como un *ordo* autónomo, así también en la Iglesia occidental ya con el concilio de Trento, pero especialmente después de la segunda guerra mundial (debido a la carencia de sacerdotes) se hacen renovados esfuerzos por restablecer el diaconado primitivo de la Iglesia como un *ordo* autónomo. El movimiento empezó en Alemania (en Colonia y Friburgo de Brisgovia), se extendió por Francia y lo impulsaron principalmente las órdenes misioneras. El concilio Vaticano II tuvo en cuenta esos esfuerzos y dio al respecto unas primeras instrucciones en la constitución sobre la liturgia (SC 35), en el decreto sobre las Iglesias orientales católicas (DE 17), en el decreto sobre las misiones (AG 15s) y sobre todo en la constitución dogmática sobre la Iglesia (LG 29). El motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* de 18-6-1967 *(Nachkonziliare Dokumente* 9, Tréveris 1968) dejaba al arbitrio de las diferentes conferencias episcopales recabar de Roma la autorización para introducir el diaconado autónomo, emitiendo ya algunas indicaciones sobre edad, formación, tareas y obligación del celibato para los diáconos permanentes, estableciendo asimismo la fórmula consecratoria según la antigua tradición.

En general puede decirse que los cometidos del diácono permanente se centran primordialmente en los campos litúrgico, catequético y pastoral, y menos en el campo de la caridad, dado que de eso se cuida la asociación de Cáritas, fundada en Colonia en 1897, que a su vez es una de las seis asociaciones alemanas de beneficencia y miembro de Cáritas internacional, fundada en 1924. En 15-7-1972, el papa Pablo VI publicaba dos escritos apostólicos: *Ministeria quaedam* para los servicios no sacramentales del lectorado y el acolitado, y *Ad pascendum* sobre el diaconado sacramental *(Nachkonziliare Dokumente* 38 [Tréveris 1974]). Encontraba así un final feliz el duro esfuerzo por restablecer el primitivo diaconado cristiano.

b) Cuanto habían señalado los documentos del concilio Vaticano II sobre las competencias del diaconado autónomo (cf.

CTD VII, 394) lo recogen el *motu proprio* y después el rito de la consagración con estas palabras: «Fortalecidos con el don del Espíritu Santo deben (los diáconos) prestar ayuda al obispo y a su presbiterio y acreditarse como servidores en el servicio de la palabra, del altar y de las obras de caridad. Como servidores del altar deben proclamar el evangelio, cuidar de los preparativos para el sacrificio y distribuir a los fieles el cuerpo y la sangre del Señor. Además, pertenece a su misión, conforme al encargo del obispo, exhortar a incrédulos y creyentes e instruirlos en la sagrada doctrina, presidir los servicios litúrgicos, conferir el sacramento del bautismo, asistir a la celebración eclesiástica del matrimonio y bendecirla, llevar el viático a los moribundos y dirigir los ritos de enterramiento. Consagrados por la imposición de manos, que se ha transmitido desde los tiempos apostólicos y estrechamente vinculados al altar, también deben cumplir en nombre del obispo o del párroco el ministerio de la caridad. En todos esos campos ojalá con la gracia de Dios puedan actuar de modo que se les reconozca como verdaderos discípulos de aquel que no vino a ser servido sino a servir» *(Pontificale Romanum, De Ordine,* Vaticano 1968, 14).

c) Después de lo que hemos dicho sobre el episcopado y el presbiterado surge ahora la cuestión de cómo este diaconado puede insertarse como el tercer grado en la unidad del sacramento de la ordenación, para hacer así patente también su peculiar respecto de Cristo y de sus ministros y, por tanto, respecto del conjunto y de lo más íntimo de la Iglesia (cf. H.J. Weber, *Zur theologischen Ortsbestimmung des Diakonats im einen Weihesakrament,* en «Der Diakon» [1980] 104-121. La constitución LG del concilio Vaticano II explícitamente declara: «Así el ministerio eclesiástico de divina institución es ejercitado en diversas categorías por aquellos que ya desde antiguo (Ignacio de Antioquía) se llaman obispos, presbíteros, diáconos» (LG 28). Se establece, sin embargo, que «con la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden» (LG 21). Los presbíteros tienen la segunda categoría y en el ejercicio de su potestad dependen de los obispos (LG 28). «En el grado inferior de la jerarquía están los diáconos que reciben la imposición de manos, no en orden al sacerdocio, sino en orden al ministerio. Así, confortados con la gracia sacramental, en comunión con el obispo y su presbiterio,

sirven al pueblo de Dios en el ministerio de la liturgia, de la palabra y de la caridad» (LG 29).

1) El hecho de que sólo exista un sacramento del orden y que la consagración episcopal, la sacerdotal y la diaconal produzcan y formen tres diferentes categorías en la Iglesia en el único ministerio determinado por el sacramento del orden, significa que el único ministerio, que ha de entenderse simultáneamente desde Cristo y desde su Iglesia así como desde la persona del ministro, evidencia también tres categorías diferentes en cada una de esas tres relaciones. Tras lo dicho anteriormente esto significa respecto del diácono:

a) En el marco de sus tareas está ordenado al pueblo de la Iglesia con toda su entrega y responsabilidad personal, como se ordenan también las otras dos categorías, que forman el sacerdote y el obispo. Pero su dignidad y potestad ministerial se las debe exclusivamente al obispo (no al sacerdote), del que recibe también la consagración y misión.

b) Como el ministro eclesiástico como persona ministerial se califica y define esencialmente por su servicio, pero como su servicio es siempre y a la vez un servicio al hombre, un servicio a la Iglesia como institución y también primordialmente un servicio para la persona y la causa de Cristo, cabe decir del diácono que debe siempre y en todas partes servir con toda su persona a Cristo y su causa, porque sólo en él se fundamenta y asienta toda consagración y misión. Ese servicio significa una «entrega total siempre renovada al Señor» *(totus tuus).* Con todo lo que en un hombre sobre la tierra puede ponerse al servicio de otro hombre, servirá a cada uno de los que le han sido confiados y, con ello, a la Iglesia como pueblo de Dios. Ese servicio significa un «acto de amor sacrificado y solicitud por la salvación de los hombres». El marco de dicho servicio y sus especiales cometidos en la Iglesia siempre están determinados por encargo del obispo o del sacerdote, aunque también cabe una nueva visión y comprensión por parte del diácono, y el carácter del mismo se define siempre por la «obediencia confiada, respetuosa y comprometida».

c) Finalmente, la entrega a nuestro Señor Jesucristo, en quien tiene su fundamento y raíz todo ministerio eclesiástico, ha de referirse en el marco ministerial a los tres ministerios de Cristo, sacerdote, maestro y pastor. Y surge aquí la cuestión de cómo se incorpora esa categoría o rango del diácono. La respuesta es difí-

cil porque los ministerios en Cristo hemos de verlos primordialmente de un modo personal y no tanto sobre el plano objetivo. Cristo es personalmente el camino (ministerio directivo), la verdad (ministerio docente) y la vida (ministerio pastoral), Jn 14,6. Por lo que se refiere al ministerio directivo, ciertamente que puede hacerse patente la diferencia de grados a través de la distribución externa de las tareas: el obispo dirige la diócesis y es responsable de la Iglesia universal, no sólo en el concilio sino también como miembro del *ordo episcoporum (apostolorum).* El sacerdote tiene siempre su propio campo de atribuciones (párroco, enseñante de religión, presidente, etc.), pero a través del santo sacrificio de la misa y la colación de los sacramentos está siempre ligado y obligado a toda la Iglesia, que es *universale sacramentum salutis.* El diácono ejerce su ministerio directivo más bien en el espacio que ha de prepararse para el misterio vivo, aunque precisamente ahí haya de incorporar el carisma personal como algo decisivo en favor de toda Iglesia como *mysterium salutis.*

Más difícil resulta delimitar los grados de categoría por lo que al ministerio docente se refiere, ya que la verdad, y especialmente la verdad de fe, siempre apunta al todo. Pese a lo cual, también aquí aparecerá claramente el ordenamiento por lo que respecta a la *hierarchia veritatum doctrinae christianae* (UR 11) en la misión de predicar, y sobre todo por lo que hace al *charisma certum veritatis* (DV 8).

La dificultad crece al máximo cuando se trata de establecer el orden y categoría entre obispo, sacerdote y diácono dentro del *ministerio sacerdotal. Si el obispo y el sacerdote están a par en* los misterios centrales del ministerio sacerdotal, en el ofrecimiento del sacrificio de la redención y en la transmisión de la gracia redentora mediante el perdón de los pecados, sin embargo sólo al obispo le compete la plenitud del sacramento del orden, que se hace patente en la facultad de transmitir el sacerdocio mediante el sacramento del orden. Mas para señalar aquí la categoría del diácono, cuando éste ya no realiza propiamente los preparativos del sacrificio, ni la distribución de las sagradas especies eucarísticas, toda vez que son tareas que se asignan a los auxiliares laicos, hemos de decir que tales acciones por parte de los seglares tienen de hecho carácter de solución de urgencia o de necesidad, porque son propias del diácono en razón de su ministerio y consagración. La respuesta ganará aquí en precisión, si no se contempla el ministerio sacerdotal sólo en sus funciones de celebración del sacrificio de la misa y de perdonar los pecados, lo que es una visión medieval, sino que se entienda más bien dicho ministerio desde la «participación interna en la acción de Cristo». Y así habría que decir: cualquier cosa que el diácono realiza en el cumplimiento de su ministerio, la cumple «en Cristo, con Cristo, y por Cristo»; su acción representa en todo la acción de Cristo, incluso cuando hace las mismas cosas que había hecho de seglar, antes de su consagración. El ministerio sacerdotal es primordialmente una definición y marca personal del hombre, del que se sigue después funcionalmente su acción propia calificada como una acción sacerdotal.

2) Esto que acabamos de decir sobre el ministerio sacerdotal sugiere una reconsideración, precisamente en este punto, sobre lo expuesto con anterioridad acerca de los ministerios ejercidos por Cristo.

a) La distinción de los tres ministerios de Jesús como «maestro, pastor y sacerdote», que por primera vez introdujo Calvino *(Institución de la religión cristiana* II, 15, Aurora, Caracas) y que la teología católica aceptó desde el s. XVII, aparece como problemática ante la cuestión de la «categoría sacerdotal» (en virtud de la consagración única como «único sacramento» del orden) del diácono por tres motivos:

α) El ministerio sacerdotal se entiende aquí por completo desde el espíritu de la em y desde su «función», desde su potestad para celebrar el sacrificio redentor de Cristo y distribuir su *gracia redentora con el perdón de los pecados, especialmente en* el sacramento de la penitencia. Pero el verdadero sacerdocio de Cristo se funda primordialmente en su persona, no en su obra, que recibe su verdadera significación de aquélla. Cristo ha sido consagrado sacerdote en su encarnación. Únicamente ahí, en la persona divino-humana de Cristo se fundamenta el misterio del sacerdocio neotestamentario, cuya forma y esencia son por completo distintas del sacerdocio del AT. Esa verdad de fe del cristianismo primitivo falta precisamente en Calvino, ni tampoco la em la tuvo lo bastante en cuenta respecto del sacerdocio de Cristo. Por el contrario, en las grandes controversias teológicas de los siglos IV y V esta verdad de fe la reconocen y proclaman con verdadero énfasis los santos padres, como Atanasio, Gregorio de Nazianzo, Agustín y León I, en frases de este tenor: «Dios se hizo

hombre en Cristo para divinizarnos a nosotros»; «para la redención del hombre era necesaria la encarnación de Dios». Sólo el redescubrimiento de la gran teología patrística en el siglo XIX condujo a la afirmación de *Sacerdos alter Christus.*

β) Sólo cuando se entiende el sacerdocio desde la persona de Cristo (NT), se puede comprender también la distinción de grado entre obispo y sacerdote, que no se puede hacer patente únicamente desde la facultad de ofrecer el sacrificio eucarístico y del perdón sacramental de los pecados. Así como para transmitir la vida en sentido natural se requiere una madurez vital, así también la facultad episcopal de transmitir el sacerdocio «a modo de generación» en el sacramento del orden es un signo de la «plenitud del sacramento» en el obispo, de la cual carece el sacerdote, aunque pueda como el obispo realizar los plenos poderes sacerdotales en el sacrificio de la misa y en el perdón de los pecados.

γ) Cuando se entiende rectamente el sacerdocio de Cristo desde su persona divino-humana, también se descubre por lo que afecta al diácono que quizás en ese sacerdocio de Cristo, precisamente debido a la torcida identificación del sacerdocio con el ministerio docente y pastoral impuesta por Calvino, poco a poco hemos ido pasando por alto un rasgo que es esencial tanto a la imagen bíblica de Cristo como a sus enseñanzas acerca del sacerdocio neotestamentario: el servicio salvífico al hombre corpóreo, tal como lo ha realizado personalmente Cristo como Siervo paciente, de Isaías (cf. Is 61,1; 35,5s; Mt 11,4s) y como obrador de los milagros evangélicos (Mc 1-3; 5-8), y tal como lo reclama en sus discursos de misión a los discípulos y apóstoles (Mt 10,4: curad enfermos, resucitad muertos, limpiad leprosos, expulsad demonios; cf. Lc 9,1-6) y como queda patente en el relato del juicio final al convertir dicho servicio en criterio de juicio (Mt 25,35s.42s: servicios a los hambrientos, sedientos, desnudos, enfermos, encarcelados). Aunque el tenor literal de tales enseñanzas reclame hoy nuevas interpretaciones en razón de los cambios culturales y sociales que se han operado, no cabe duda de que el espíritu de tales exigencias de Jesús y de su propio ejemplo será siempre necesario y vinculante para «el ser sacerdotal cristiano». Tal vez sea también éste el propósito profundo del movimiento carismático de nuestros días, cuando justifica su conducta refiriéndose a los carismas del cristianismo primitivo, tal como Pablo lo certifica respecto de Corinto (1Cor 12,4-11).

Si estas afirmaciones son conformes a la revelación, será preciso decir con mayor exactitud respecto de los ministerios de Cristo que su verdadera «vocación», la que define toda su persona, es su «vocación salvadora», que nosotros debemos ver en el ministerio vital del «sacerdocio» según la concepción del NT. En su persona se funda y resume toda la salvación. Tal vocación se realiza en tres ministerios, de los que el primero tiene como meta al hombre en su realidad espiritual: el ministerio docente. El segundo contemplaría y atendería al hombre en su realidad voluntarista y práctica: el ministerio pastoral o directivo. Y, finalmente, el ministerio tercero que, habida cuenta tal vez de la palabra de Cristo: «Yo no he venido a ser servido sino a servir» (Mc 10,45; Mt 20,28; Lc 22,26), deberíamos designar como ministerio de servicio, miraría a todo el hombre, cuerpo incluido.

Así las cosas, cabría decir que en el sacerdocio personal de Cristo tienen participación, de acuerdo con su grado y categoría, los tres estados de consagración. Y respecto de los tres ministerios que de ahí derivan, hemos de decir que al obispo le compete sobre todo el ministerio docente como ministerio de vigilancia; al presbítero el ministerio pastoral por lo que conlleva de ministerio de cura de almas; al diácono se le asigna de manera especial, y tal como resulta de los textos consecratorios, el ministerio de servicio que cuida del hombre en su situación mundana.

Tal vez así, la ulterior evolución del primitivo diaconado cristiano ahora renovado, que lleva a una mayor anchura y profundidad, podría contribuir a la entera comprensión del ministerio en la Iglesia y lograr lo que el concilio Vaticano II se propuso al no calificar ya al ministerio eclesiástico como *potestas* sino como *ministerium,* ministerio de servicio más que potestad y autoridad. Así podría ser realidad (o habría que intentarlo renovadamente) que obispo, sacerdote y diácono, al estar bajo un único sacramento consecratorio, formen aquella comunidad interna de vida y acción, que no sólo significa una colegialidad externa producida por el ámbito de los cometidos, sino más bien la única *communio hierarchica,* fundada en el único Señor y hermano, el sacerdote Cristo Jesús. De esa «comunión jerárquica» dice la *Nota praevia explicativa* de la constitución LG: «Sin la comunión jerárquica no puede ejercerse el ministerio sacramental-ontológico *(munus sacramentale-ontologicum),* el cual debe distinguirse del aspecto canónico-jurídico» (Vaticano II, *Const.,* p. 123).

Desde esta perspectiva ha de enfocarse la cuestión del celibato, fundado principalmente en la relación personal con Cristo. En todas las Iglesias antiguas es algo que se exigía para el ministerio episcopal, siendo también obligatorio para el presbiterado en la Iglesia romana, mientras que se ha convertido en una cuestión importante con el esfuerzo por renovar el diaconado del cristianismo primitivo.

3. *Lectorado y acolitado*

Obispado, sacerdocio y diaconado (como grado para el presbiterado o como grado autónomo, como profesión principal o accesoria) constituyen los tres el ministerio jerárquico de la Iglesia. «Mediante la consagración diaconal tiene efecto la entrada al estado clerical y la incardinación a una determinada diócesis», como dice el escrito pontificio *Ad pascendum* (n. IX) de 15-8-1972. Con ello desaparece la tonsura como recepción del estado clerical. Por el mismo escrito desaparecen también las denominadas órdenes menores que, con interrupciones, se habían mantenido desde el s. II, y que eran el exorcistado y el ostiariado, así como el subdiaconado. Adquieren una nueva configuración litúrgica el lectorado y el acolitado, y son como «ordenaciones para un ministerio de servicio» (no sacramentales) y que deben ejercitarse como preparación durante algún tiempo para las ordenaciones posteriores del diaconado y del presbiterado, o que pueden también ser recibidas por «laicos» con vistas a unos servicios especiales en la Iglesia (cuales serían los de sacristán, lector, cantor, etc.; cf. «L'Oss. Rom.», edic. alem. de 22-9-1972). El documento papal *Ministeria quaedam* de la misma fecha trata ampliamente de esos dos servicios no sacramentales.

VI. Cuestiones acerca de un ministerio de los laicos en el mundo

Ante todo los documentos del concilio Vaticano II: *Constitución dogmática sobre la Iglesia* (LG), de 21-11-1964; *Decreto sobre el apostolado de los seglares* (AA), de 18-11-1965; *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia* (AG), de 7-12-1965; *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy* (GS), de 7-12-1965; Y. Congar, *Jalones para una teología del laicado,* Estela, Barcelona 1969; H. Krämer, *Theologie des Laientums,*

Zurich 1959; F. Lorenz (dir.), *ruf und reich,* Recklinghausen 1959; F. Klostermann, *Das christliche Apostolat,* Viena 1962; L. Hödl, *Die Lehre von den drei Ämtern Jesu Christi in der dogmatischen Konstitution des II. Vat. Konzils «über die Kirche»,* en «Wahrheit und Verkündigung», Munich 1967, 1785-1806.

La cuestión del ministerio en la Iglesia no se puede solventar con la exposición de los «ministerios jerárquicos», si se quiere dar la atención que merecen los propósitos e instrucciones del concilio Vaticano II en toda su profundidad y visión de futuro. Sería incurrir en el error de la época de la em pretender todavía hoy insistir con el *Decretum Gratiani* (C 7, C XII; PL 187,884s) en la distinción entre «dos clases de cristianos», eclesiásticos y seglares, perfectos e imperfectos. Vamos, pues, a exponer aquí algunas ideas que, partiendo de la visión completa del sacerdocio, ha estudiado B. Durst en su *Dreifachen Priestertum* («Triple sacerdocio», Neresheim 1946): al lado del «sacerdocio de ordenación» (de la jerarquía) presenta el «sacerdocio bautismal» (de los cristianos) y, finalmente, un «sacerdocio de criatura», que compete a cada hombre por ser criatura de Dios. No es que el concilio se apropiara esta distinción, pero sí que ha vuelto a poner de relieve una y otra vez la importancia de los laicos o seglares en una nueva concepción cristiana; por ejemplo, en el decreto sobre las misiones (AG 21) escribe: «La Iglesia no está verdaderamente fundada, no vive plenamente, ni es signo perfecto de Cristo entre los hombres, mientras junto con la jerarquía no exista y trabaje un laicado propiamente dicho *(laicatus veri nominis).* Porque el evangelio no puede grabarse profundamente en los ánimos, en la vida y en el trabajo del pueblo sin la presencia activa de los seglares.» Y, tras una larga exposición de las tareas de los seglares en la Iglesia, prosigue el decreto: «Pastores y seglares tienen, pues, unas funciones y responsabilidades propias.»

1) El concilio habla de un estado laical *(status laicorum),* de un laicado y de los seglares *(laicatus, christifideles laici),* otorgándole «en la misión de la Iglesia una participación específica y necesaria en todos los aspectos». Y al comienzo del decreto sobre el apostolado de los seglares *(Apostolicam actuositatem,* AA 1) escribe: «Porque el apostolado de los seglares, que surge de su misma vocación cristiana (que no es simplemente el llamamiento por parte de la jerarquía, como se entendía aún en la Acción Ca-

tólica, fundada en 1925 por el papa Pío XI), nunca puede faltar en la Iglesia... Y nuestros tiempos no exigen menos celo en los seglares, antes bien, las circunstancias actuales les piden un apostolado mucho más intenso y más amplio. Porque el aumento constante de la población, el progreso de las ciencias y la técnica, las relaciones humanas cada vez más estrechas entre los hombres... han suscitado nuevos problemas que exigen su cuidado y preocupación diligente. Y este apostolado se hace más urgente porque ha crecido muchísimo, como es justo, la autonomía de muchos sectores de la vida humana... Además, en muchas regiones en que los sacerdotes son muy escasos... sin la ayuda de los seglares, la Iglesia a duras penas podría estar presente ni operante...» «Mas también los seglares, por su parte partícipes del ministerio sacerdotal, profético y real de Cristo *(muneris... participes),* cumplen su cometido en la misión de todo el pueblo de Dios en la Iglesia y en el mundo. En realidad, ejercen el apostolado trabajando para la evangelización y santificación de los hombres, y animando y perfeccionando con el espíritu evangélico el orden de las cosas temporales *(rerum temporalium ordo)*... Y como lo propio del estado de los seglares *(status laicorum)* es vivir en medio del mundo y de las ocupaciones temporales *(negotia saecularia),* ellos son los llamados por Dios [y no por la jerarquía] para que, fervientes en el espíritu cristiano, ejerzan su apostolado en el mundo a manera de fermento» (AA 2).

2) Si hemos de caracterizar la «misión de los seglares en el mundo de hoy» con las afirmaciones del concilio, debemos decir:

a) Tarea de la Iglesia, y por consiguiente también de los seglares, es dar testimonio y comunicar al mundo la gracia redentora de Cristo y su Espíritu, para reconducir así la creación a Dios, su Creador. El mundo no es en sí mismo una realidad originaria, por lo cual tampoco tiene su fin en sí mismo, como ha creído, y sigue creyendo, el secularismo de todos los tiempos (cf. GS 36; F. Gogarten, *Destino y esperanzas del mundo moderno,* Marova, Madrid 1971; «Catholica» 12 [1958] 67-75. Mas cuando se toman en serio, no sólo como conocimiento creyente sino como base de nuestra actividad en la vida cotidiana, el Dios creador y el misterio de la encarnación de Dios en Cristo así como la presencia del Espíritu divino en la Iglesia, también se puede cumplir entonces en su

sentido originario el encargo cultural del Creador: «Dominad la tierra» (Gén 1,28). Ahora bien, el marco especial de la acción del laico es este mundo como criatura, el mundo humano e infrahumano, vivo y muerto, toda la realidad del mundo material con sus posibilidades y fuerzas. El concilio ha considerado en particular ese mundo desde el hombre (tanto en el plano teocéntrico como antropocéntrico), según lo demuestra sobre todo el gran documento final, la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy,* porque, según la doctrina cristiana, el mundo ha sido creado para el hombre, y es el hombre el que puede y debe continuar la obra creadora de Dios en este mundo, en su limitación criatural, pero también en virtud de su libertad espiritual, que le asemeja a Dios. Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre, es para él medida y centro como alfa y omega del mundo (Col 1,13-23).

b) Pero el misterio radical del hombre está en que esa su tarea en el mundo sólo puede llevarla a cabo con su libre albedrío, y ese libre albedrío no es un *dato* de su naturaleza, sino más bien una mera *posibilidad* de la misma y una *tarea* ética y religiosa de su ser personal en realización, y, dada la situación de este mundo tras la caída original, es un *don* de la gracia divina que siempre se ha de pedir libremente. Puede así ocurrir que el hombre, aunque persona dotada de espíritu, falte de lleno a ese su cometido en el mundo, puesto que, aun siendo criatura formada a imagen y semejanza divina, olvida, ignora y niega a Dios, convirtiéndose —pese a no ser más que una criatura y parte de la creación— a sí mismo en epicentro y meta de su mundo. Con ello, sin embargo, no hace sino perderse —incluso contra su propio deseo y voluntad— en el mundo infrahumano y se hace su esclavo cuando, estando al mandato de su Creador, debería ser él su señor y administrador libre. «Olvido de Dios, orgullo y extravío del mundo» son las actitudes fundamentales que en la teología clásica se expresan con la expresión «pecado de origen» *(concupiscentia,* según Agustín) y que indican la pérdida de la libertad interior con que el hombre puede experimentar y vivir, como criatura, su imagen y semejanza divina, y con la que puede alcanzar su meta última en la inmortalidad como hijo de Dios.

c) En esa tribulación y peligro vive el hombre mientras está sobre la tierra. La superación de la misma sólo viene dada «en

Jesucristo», en la gracia, en el Espíritu de Cristo, que se entendió a sí mismo y su vida única y exclusivamente desde «Dios, su Padre», que en su vida y actividad no buscó sino «cumplir la voluntad del Padre», y así en ese libre comprometerse y darse por Dios al mundo ha mostrado la «imagen originaria del hombre». Por su vida y muerte como «sacrificio por el pecado del mundo» (Jn 1,36; Ef 5,2; Heb 10,12), ha asumido «el pecado» (la violencia del pecado de origen y hereditario) y nos ha abierto el camino para la salvación, la posibilidad y la fuerza «en él, por él y para él» (Col 1,16) de devolvernos a nosotros mismos y el mundo a Dios, y así santificarlo (AA 6).

d) Si al servidor de Cristo en el ministerio jerárquico (obispo, presbítero y diácono) se le muestra y marca primordialmente, mediante la consagración y la misión, el camino desde Dios al mundo, el seglar mediante su tarea en el mundo (las realidades temporales y mundanas, *temporalia et saecularia:* cf. AA 2; 7; 29; LG 31; AG 15; 21), su vocación, que es su profesión, en medio del mundo, que como criatura es «bueno» (Gén 1,10.12.18.21.25. 31), pero que de suyo para el hombre no es ni bueno ni malo, sino indiferente.

Como cristiano, los seglares son por el bautismo, y en forma aún más profunda por los otros sacramentos (confirmación, penitencia, eucaristía y matrimonio), «partícipes a su manera en la función sacerdotal, profética y regia de Jesucristo» (LG 31; cf. AA 2; 10; AG 15). La constitución LG compendia el quehacer del seglar cristiano en este mundo con las palabras siguientes (31): «El carácter secular es propio y peculiar de los laicos... A los laicos pertenece por propia vocación buscar el reino de Dios, tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales. Viven en el siglo, es decir, en todas y cada una de las actividades y profesiones del mundo, así como en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social con las que su existencia está como entretejida (LG 36 y AG 21 mencionan a este respecto las tareas culturales). Allí están llamados por Dios (otro tanto se afirma en LG 33 y AA 2) a cumplir su propio cometido *(proprium munus),* guiándose por el espíritu evangélico, de modo que, igual que la levadura, contribuyan desde dentro a la santificación del mundo y de este modo descubran a Cristo para los demás, brillando ante todo con el testimonio de su viva fe, esperanza y caridad.

A ellos, muy en especial, corresponde iluminar y organizar todos los asuntos temporales a los que están estrechamente vinculados, de tal manera que se realicen continuamente según el espíritu de Cristo y se desarrollen y sean para la gloria del Creador y del Redentor.» Afirmaciones similares se encuentran en los otros decretos anteriormente mencionados.

3) Tras estas reflexiones previas surge la cuestión de si, al lado del ministerio eclesiástico jerárquico, se puede admitir también un ministerio eclesiástico de los seglares en el mundo. Es verdad que los documentos no hablan de un ministerio *(ministerium)* sino sólo de una tarea, un oficio *(munus)* del laico, al igual que en el ámbito profano sólo se habla de un ministerio en el plano político-social mientras que en el campo económico y cultural se alude a «tareas y realizaciones». Piénsese, sin embargo, que en la consideración cristiana del mundo el centro lo ocupa siempre la realidad personal, porque Dios, creador del universo, y Cristo, redentor y centro del mismo, y el hombre como meta de la creación y señor feudal del mundo, han de entenderse siempre de un modo personal, y todo lo cristiano sólo se realiza «en Cristo». Con lo cual se plantea ciertamente el problema de si en esa concepción cristiana del mundo no se utilizará un lenguaje diferente del que se emplea en la concepción terrena y no cristiana del mismo, con lo que también en el ámbito económico y cultural se podría hablar de un «ministerio». También cada cristiano, como bautizado, puede a su modo ser partícipe «consagrado» en los ministerios de Cristo, y la vocación a una tarea en el mundo puede entenderse como un «envío» o misión por parte de Dios, siempre que se tome en serio el carácter de creación propio del mundo. Todo cristiano pertenece al «linaje escogido, sacerdocio regio, nación santa, pueblo adquirido por Dios, para anunciar las magnificencias del que os llamó de las tinieblas a su maravillosa luz» (1Pe 2,9); a cada cristiano se le dirige la exhortación de «también vosotros servid de piedras vivas para edificar una casa espiritual ordenada a un sacerdocio santo que ofrezca sacrificios espirituales, agradables a Dios por Jesucristo» (ibid. 2,5).

¿Cuál es el sentido escueto del largo razonamiento? Hablar de un «ministerio eclesiástico profano del seglar» podría contribuir precisamente en nuestro tiempo, desde el espíritu del concilio Vaticano II, a poner en claro el lugar intraeclesial del laico así

como su consagración y misión incluso en su acción en el mundo; todo ello frente a la negación luterana de un genuino sacerdocio de ordenación (WA 6,407) así como frente a un laicismo anti-eclesiástico (acerca del laicismo cf. G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, 1-5, París-Lovaina 1956-1963; H. Grundmann, *Ausgewählte Aufsätze* 3 [1978] 1-66; G. Weill, *Histoire de l'idée laïque en France au XIX siècle*, París 1929; HWPh 5 [Darmstadt 1980] 8ss). Por este camino se podría señalizar también para nuestra época y hacerle cobrar conciencia del carácter criatural de todo el mundo frente al nuevo secularismo y el fundamento divinoespiritual de toda la realidad frente a la invasión del materialismo.

Y con estas amplias referencias ponemos fin al largo discurso sobre los «ministerios» en la Iglesia.

§ 12. Tratado sobre las propiedades esenciales (notas) de la Iglesia. Su apostolicidad

MS 4,1 (Einsiedeln 1972) 357-367; 535-569 (Y. Congar); A. Lang, FTh II: *Der Auftrag der Kirche*, Munich [2]1968, 149-178; versión castellana: *Teología fundamental*, Rialp, Madrid [2]1970; S. Frankl, *Doctrina Hosii († 1579) de notis ecclesiae*, Roma 1934; N. Öry, *Doctrina Petri Card. Pázmany († 1637), De Notis ecclesiae*, Cherii 1952; P. Steinacker (ev.), *Die Kennzeichen der Kirche: Eine Studie zu ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität*, Berlín 1982 («Töpelmann» t. 38).

I. Las propiedades esenciales o notas específicas de la Iglesia

El que cerremos aquí el capítulo sobre las manifestaciones ontológicas, vitales y operativas de la Iglesia con la consideración de las denominadas propiedades esenciales o notas específicas de la misma, se debe a un interés dogmático y no apologético. Así como la Sagrada Escritura nos acerca a Dios en buena parte mediante el lenguaje humano de las propiedades divinas, así también el misterio de la Iglesia se aclara y ahonda en el propio lenguaje de ella mediante la enumeración de las propiedades de la Iglesia. Aquí no se trata en principio de probar que nuestra Iglesia es la Iglesia verdadera. El objetivo de estas reflexiones es más bien una inteligencia profunda de la misma Iglesia. Al mismo

tiempo, y como veremos en seguida, precisamente esta meditación sobre las propiedades de la Iglesia nos hará patente la conexión interna entre todo lo que hemos tratado en el capítulo tercero y lo que todavía nos queda por discutir en el cuarto: la conexión entre lo que se ha dado a la Iglesia, y aquello que se le ha impuesto, entre lo que es obligación histórica y lo que es tarea y posibilidad escatológica. Hay que consignar, no obstante, que la Iglesia se ha entendido a sí misma en su confesión directa mejor de cuanto ha podido hacerlo su teología con su esfuerzo racional.

1. *Datos históricos*

Empecemos por conocer cómo ha surgido y se ha desarrollado en la Iglesia el lenguaje acerca de sus propiedades. Y ante todo hemos de afirmar que la Iglesia en sus confesiones de fe no sólo se reconoce y presenta como objeto de fe, que ya desde el comienzo (en la misma *Epistola apostolorum)* se da el atributo de santa, atributo que hasta el día de hoy jamás ha faltado en esa confesión. La confesión de fe o símbolo, que tiene su lugar fijo primero en el sacramento del bautismo y después en la liturgia central de la celebración eucarística, es ciertamente al comienzo tripartita como la fórmula bautismal (Padre, Hijo y Espíritu Santo), agregando otros dos miembros, en referencia a los cinco panes del milagro de la multiplicación (Mc 6,39): la confesión de fe en «la Iglesia santa» y la confesión en «el perdón de los pecados» (o en «la resurrección del cuerpo», como en Egipto).

Después que Rufino ha calificado al símbolo bautismal romano como «confesión de fe apostólica», repetidas veces se enciende la discusión acerca de ese «apostólica» hasta que en el s. XVI, en la controversia con las Iglesias de la reforma, se demuestra que tal símbolo no es una obra genuina de los apóstoles, sino que más bien ha surgido en el curso del tiempo como la concepción creyente de la Iglesia acerca de sí misma y del mundo, como expresión de una nueva inteligencia, condicionada por el tiempo, de la fe antigua, que es siempre la misma e idéntica (cf. H. Lietzmann, *Symbolstudien I-XIV*, Darmstadt 1966; J.N.D. Kelly, *Primitivos credos cristianos*, Secret. Trinitario, Madrid 1971). Desde el enfrentamiento con los husitas en el s. XV, y especialmente

después con los reformadores, el lenguaje dogmático sobre las propiedades de la Iglesia se trueca en un lenguaje apologético. Los esfuerzos se orientaron, por ello, principalmente a demostrar que tales propiedades sólo se podían encontrar en la Iglesia que ya en el *Decretum Gelasianum*, ha. 350 (DS 354; D 165-167), y sobre todo desde la em frente a los waldenses (DS 684; D 347) así como en los esfuerzos unionistas con los griegos (DS 1351; D 714) y frente a las iglesias reformadas (DS 1862 y 1868; D 994 y 999) se llamaba a sí misma la Iglesia «una, santa, romana, católica (y apostólica DS 3001; D 1782)».

El concilio Vaticano II establece la identificación de la «Iglesia romana» con la «Iglesia sin más» mediante la afirmación de que «en la Iglesia católica (que ya no se denomina romana), gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él» (LG 8) se realiza y subsiste la verdadera Iglesia universal; es decir, que en esta Iglesia se ha de encontrar la Iglesia verdadera. Lo cual no quiere decir que no esté también presente en otras Iglesias, especialmente en las antiguas y grandes Iglesias orientales.

¿Cuáles son las propiedades que en el correr de los tiempos se ha atribuido esa Iglesia de forma inconsciente o reflexiva? Las fórmulas más antiguas (*Epistola Apostolorum*, ha. 170, e Hipólito, ha. 217) hablan en sus confesiones bautismales de la «Iglesia santa». El papiro litúrgico de *Dêr-Balyzeh* la llama «Iglesia santa católica», fórmula que alcanza la más amplia difusión y que se encuentra en tiempos posteriores. Cirilo de Jerusalén habla, ha. 348, de «la Iglesia una, santa, católica» (DS 41; D 9) y Epifanio de Salamina ofrece en su *Ancoratus*, ha. 374, por vez primera la fórmula: «Creo... en la Iglesia una, santa, católica y apostólica» (DS 42 y 44; D 13); fórmula que se encuentra de nuevo en las llamadas *Constitutiones apostolorum*, ha. 380, y que al menos por lo que se refiere al Occidente alcanza su significación definitiva por la confesión de fe del concilio Constantinopolitano I del 381 (tal como la había establecido el concilio de Calcedonia en 451) y por la incorporación de la misma en la celebración eucarística de la Iglesia (DS 150; D 86). El Occidente, siguiendo el pensamiento de Ambrosio (*Ep.* 42,5: PL 16,1125) y especialmente después del papa León I (*Sermo* 23,6: PL 54,207) designa a su propio símbolo romano como *symbolum apostolicum (apostolorum)*, aunque en él la Iglesia no tiene el atributo de apostólica.

Sólo el Credo apostólico del *Catecismo* de Canisio, después del concilio Tridentino, ha incorporado ese adjetivo de apostólica tomándolo del credo de la misa. Pero en la conciencia popular de la Iglesia occidental, que vive de la «confesión de fe apostólica», no tiene sin embargo un lugar propio tal apelativo. «Apostólico» sólo se emplea aquí, especialmente a partir del s. XIX, desde el pensamiento jerárquico para todo cuanto tiene relación con Roma, como «sede apostólica», «nunciatura apostólica y «escrito apostólico».

2. *La conexión interna entre las cuatro propiedades esenciales*

Hemos de empezar por establecer que esos cuatro atributos no son ciertamente casuales, pero que tampoco se deben a una derivación teológica; sino que más bien han surgido en la propia conciencia de la Iglesia en el enfrentamiento consigo misma y con el mundo, para el que fue establecida por Cristo y llena de vida por su Espíritu, y todo ello al tiempo que se formaba su concepción del Dios trino y, con ella, su propia idea cristiana de sí misma y del mundo. Las cuatro propiedades forman una unidad interna de tal índole que en el fondo cada una de ellas comporta las otras tres.

La *unidad* de la Iglesia significa la plenitud de vida interna de la «Iglesia santa, católica y apostólica», y aparece como una afirmación esencial de ese *universale sacramentum salutis* en este mundo: al signo externo del sacramento responde la catolicidad, a la gracia interna la santidad, y a la institución por Cristo la apostolicidad histórica. Si históricamente en la autoconfesión de la Iglesia aparece al comienzo el predicamento de la *santidad*, ello es sin duda expresión de la experiencia que se ha tenido del sentido y finalidad singulares de la nueva realidad comunitaria otorgada y sostenida por el Dios trino; realidad que ha de hacer de la humanidad entera el pueblo de Dios y convertir en hijos de Dios a los hombres todos.

Asimismo la *catolicidad* es una afirmación escatológica; en otras palabras, señala un contenido, que no sólo es posible y ha de realizarse a través del tiempo, sino por la elección y gracia divina y por la libre decisión de los hombres en esa realidad social que busca a la humanidad entera.

En cambio, la *apostolicidad* expresa primordialmente la singular historicidad de esta Iglesia como el «cuerpo místico de Cristo en este mundo»; no ha de verse desde el tiempo final sino desde el comienzo histórico, que a su vez apunta al origen suprahistórico de dicho comienzo en el misterio supratemporal del Dios trino.

Así nuestra reflexión humana sobre esta Iglesia con sus propiedades esenciales no encuentra ninguna frontera natural ni fin alguno justificado y sólo nos queda exclamar con el apóstol, después de haber meditado sobre el misterio del Dios trino y de su plan universal: «¡Oh profundidad de la riqueza y de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Qué insondables son sus decisiones, y qué inexplorables sus caminos! Pues ¿quién conoció el pensamiento de Dios? ¿O quién llegó a ser su consejero? ¿O quién le dio algo de antemano, de suerte que a éste haya que darle recompensa por ello? Porque de él y por él y para él son todas las cosas. A él sea la gloria (δόξα) por siempre. Amén» (Rom 11, 33-36).

3. *Observaciones a las distintas propiedades*

Si de acuerdo con la naturaleza del pensamiento humano, que siempre tiene que descomponer el todo, no para formar una unidad desde la pluralidad, que bien podría marrar el conjunto —el cual siempre es más que la suma de las partes—, sino precisamente para entender de forma nueva y más profunda ese todo en cada una de las partes y acercarse más al todo en cuestión con el pensamiento del espíritu y del corazón, si de acuerdo con todo eso hablamos aquí de las distintas propiedades de la Iglesia, lo hacemos con vistas a la tentativa dogmática que hemos acometido de preguntarnos por el misterio de fe de la Iglesia, en un planteamiento mental siempre renovado que busca su misterio íntimo. Después de un capítulo primero, que recoge los fundamentos bíblicos y sus desarrollos históricos; tras un capítulo segundo, que ha procurado hacer patentes las peculiaridades estructurales de la realidad social de la Iglesia, accesibles al pensamiento natural; y luego de un capítulo tercero, que ha pretendido exponer y hacer comprensible la vida interna de la Iglesia desde sus funciones ontológicas y vitales, especialmente en lo que se denominan «misterios»; después de todo ello —y echando una mirada retrospectiva a nuestra cuestión acerca de las propiedades esenciales de la Iglesia— intentaremos aquí dilucidar ese rasgo que hemos creído poder captar en el atributo de la apostolicidad.

II. La apostolicidad de la Iglesia

En la apostolicidad de la Iglesia se hace patente, de algún modo, el conjunto y la interioridad de la misma como «comunidad de Dios, familia de Cristo y templo del Espíritu Santo»; con ello se pone también de manifiesto su condición de «sacramento universal de salvación», primordialmente desde sus orígenes. Para la humanidad entera cuentan las palabras del apóstol: «Porque somos hechura de Dios, creados en Cristo Jesús para obras buenas, las que Dios preparó de antemano para que las practicáramos» (Ef 2,10). «Así, pues, ya no sois extranjeros ni forasteros, sino que compartís la ciudadanía del pueblo santo y sois de la familia de Dios, edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular Cristo Jesús, en el cual toda la construcción (οἰκοδομή) bien ajustada, crece hasta formar un templo (ναός) santo en el Señor; en el cual también vosotros sois edificados juntamente hasta formar el edificio (κατοικετήριον) de Dios en el Espíritu» (ibid. 2,19-22). Vamos a desarrollar brevemente la riqueza de revelación de estas palabras en algunos puntos de nuestra teología dogmática.

1. La realidad social y viva que es «comunidad de Dios, familia de Cristo y templo del Espíritu Santo» se sostiene en este mundo sobre los tres elementos de la «libertad del hombre, su misión y su capacidad de llenarse del Espíritu». Estos dos últimos elementos forman un todo, pues lo visible y lo invisible, el exterior y el interior, lo histórico y lo suprahistórico, la libertad y su poder decisorio son cosas que reclaman y hacen posibles la misión y el Espíritu.

2. Al comienzo está la vida interior y trinitaria de Dios, que en nuestra teología humana se expresa mediante las definiciones de la *no generación* del Padre, la *generación* del Hijo por el Padre y la *espiración* del Espíritu por el Padre y por el Hijo

en la eternidad intemporal del ser divino. Y esa vida interior divina es el fundamento de la creación del mundo en el tiempo y el espacio por obra de un Dios intemporal y eterno, inespacial y omnipresente; y es asimismo el fundamento de la posibilidad y realidad de unos seres libres (ángeles y hombres) en la creación. En esta creación irrumpe el misterio de Dios «corporalmente» (Col 2,9) mediante la «hominización del Hijo de Dios» (cf. Jn 1, 14; Flp 2,6s), Jesús de Nazaret, con quien llega la dinámica de la vida interna divina como «envío» a este mundo. El Cristo joánico se presenta simplemente a sus coetáneos, y en especial a los apóstoles, como el que «ha sido enviado por el Padre» (cf. Jn 3,17.34; 5,36; 6,57; 10,36; 11,42; 17,3.8.18.21.23.25) y puede decir de sí mismo: «Quien me acoge a mí, no me acoge a mí, sino a aquel que me envió» (Mc 9,37; cf. Lc 4,18; 9,48; 10,16; Is 61,1). Así el autor de la carta a los Hebreos (3,1) puede llamar a Jesús «apóstol y sumo sacerdote, objeto de nuestra profesión de fe». Personalmente, sin embargo, ese su envío, ese su «ser apóstol», se lo traspasa a los doce, a los que llamó sus apóstoles (Lc 6,13), cuando les dijo: «Como el Padre me envió, así os envío yo a vosotros» (Jn 17,18; 20,21).

3. Los llamados, no obstante, han de renovar de continuo y «seguir libremente» la llamada a ese envío (cf. Lc 4,19s.21s; Jn 1,43; 6,66-69), y sólo desde su misión pueden trabajar por el reino de Dios sobre la tierra, una vez que han recibido «el Espíritu» (Jn 16,7-15; Act 1,4-8). Exactamente igual que Cristo sólo inició su ministerio público después que se hubo manifestado su mesianidad al ser bautizado en el Jordán, mediante el descenso del Espíritu «en forma corporal» de una paloma (Mc 1,9-11; Mt 3, 16s; Lc 3,21s; Jn 1,32ss). El envío del Espíritu sobre los apóstoles lo prometió explícitamente Cristo (Jn 14,26; 15,26) y se cumplió el día de pentecostés (Act 2,1-4); y fue en virtud de ese Espíritu que los apóstoles recibieron aquella «osadía» (παρρησία: Act 2,29; 4,13.31; Ef 6,18s; Flp 1,20; Hebr 3,6; 10,35), que fluye de la fe inconmovible en la gracia de Cristo (Heb 4,16; 10,19).

4. Una primera «restricción histórica (y objetiva)» la experimenta el adjetivo «apostólica» en el s. II (durante la lucha de la Iglesia contra la gnosis). Ya Justino, ha. 135, llama a los evangelios «memoriales (ἀπομνημονεύματα) de los apóstoles y de sus

sucesores» *(Dial. con Trifón* c. 99-103: 13 veces). Ireneo de Lyón habla ampliamente, ha. 185, de la «tradición (παράδοσις) apostólica» *(ab apostolis traditio),* que él ve compendiada en dos realidades, la «tradición doctrinal» y la «sucesión en el ministerio», cuando escribe: «La tradición, anunciada por los apóstoles en todo el mundo, puede encontrarla en cualquier iglesia todo aquel que quiera ver la verdad, y nosotros podemos enumerar los obispos de cada una de las iglesias, instituidos por los apóstoles, y sus sucesores hasta nuestros días *(Adv. haer.* III, 3,1); cosa que él hace después por lo que se refiere en concreto a la sede de Roma. Para él es ya determinante la sucesión ministerial, de modo que por cuanto respecta a la «tradición doctrinal» no tiene por qué remitirse incondicionalmente a los apóstoles, y así escribe *(Adv. haer.* III, 4): «En efecto, si los apóstoles no nos hubieran dejado nada escrito, habría que seguir exactamente el orden de la tradición, que ellos han transmitido a los prelados de las iglesias (por vía oral). Esas disposiciones las siguen muchos bárbaros (...los que no conocen el papel ni la tinta) llevados sólo del Espíritu Santo que está en sus corazones.»

Tertuliano da un paso adelante cuando, ha. 204, no sólo habla de la conexión de la verdad doctrinal y de los obispos con los apóstoles, sino que se refiere también a las «comunidades apostólicas» *(Praescr.* 20). «Y así existen muchas y numerosas iglesias, pero no son más que una sola, la Iglesia primera y apostólica *(ab apostolis prima ecclesia),* de la que proceden todas. De ese modo todas son originarias y apostólicas, porque forman una sola. Como pruebas de la unidad sirven: la mutua preservación de la paz, el llamarse hermanas y la mutua solicitud hospitalaria *(communicatio pacis, apellatio fraternitatis, contesseratio hospitalitatis);* tres derechos que no se justifican por otro motivo que por la única tradición de la misma doctrina sagrada *(eiusdem sacramenti una traditio)...»* (ibid. 21). «Y así consta que toda doctrina en armonía con aquellas iglesias apostólicas, las iglesias matrices y originarias de la fe *(ecclesiis apostolicis, matricibus et originalibus fidei),* ha de considerarse como verdad, porque, sin duda alguna, posee aquello que las iglesias han recibido de los apóstoles, éstos de Cristo, y Cristo de Dios.» Esa verdad la ha recogido Tertuliano en su regla de fe *(regula fidei)* (c. 13) aunque todavía no llama a la Iglesia objeto de fe. Ello bien puede deberse al hecho de que tampoco en Agustín († 431; *Sermo 215),* como más

tarde en Rufino († 532), aparece la Iglesia como objeto de fe, sino sólo como transmisora y medianera de la salvación eterna (DS 21 y 22: *vitam aeternam per sanctam ecclesiam catholicam).*

5. Así como Tertuliano habla ya de las iglesias apostólicas como «matrices y originarias», así también con el desarrollo de los patriarcados en el s. IV (conc. de Nicea I, can. 6, menciona los de Roma, Alejandría y Antioquía), y más aún a lo largo del V, sólo se denominan «iglesias apostólicas» aquellas que podían presentar una prueba histórica de su fundación por alguno de los apóstoles conocidos, y se habla ya de la *sedes apostolica.* Pero el pensamiento humano es enormemente proclive a convertir una «gracia» en un «derecho y poder» del hombre. Y así, Constantinopla, como la *Roma iunior* (conc. Constantinopolitano, 381, can. 3) reclamaba la misma categoría y honor *(primatus honoris)* que la antigua Roma, y el papa Gregorio VII († 1085) exigía para Roma en su *dictatus papae,* y por el hecho de que conservaba las tumbas de Pedro y Pablo, el título exclusivo de *sedes apostolica,* la posición primacial para el papa incluso en el terreno político, y el título de papa reservado para él únicamente, cuando era un título que habían llevado antes todos los obispos. El carácter político de tales designaciones de la antigua Roma se quebró con la cautividad «babilónica» de los papas en Aviñón y con el cisma pontificio de los s. XIV-XV, desapareciendo con la desaparición del Estado pontificio (1870). Con la nueva situación política mundial del siglo XX tales títulos adquirieron y siguen conservando un nuevo sentido teológico: por los tratados de Letrán de 11-2-1929 y especialmente por la nueva exposición de las relaciones entre el papa y los obispos en el concilio Vaticano II, a cuya terminación el papa Pablo VI depuso la tiara como signo del Estado eclesiástico medieval. Desde entonces los pontífices sólo llevan la mitra (que era el sombrero medieval de los obispos). Gracias al último concilio el título de «apostólico», aplicado a la Iglesia, ha vuelto a recobrar de alguna manera el eco y significado que le fue propio en los s. III-IV.

6. La definición de «apostólica» continúa siendo desde el s. III una característica importantísima de la «regla de fe» (es decir, de la fe eclesiástica surgida de la *traditio apostolica),* que hasta el s. VI significa algo más que *symbolum,* el cual representa

una fórmula abreviada (o redacción corta) de dicha regla de fe, con destino a su empleo litúrgico en el bautismo y en la celebración eucarística; de ahí que en diferentes épocas y por diferentes teólogos se le dieran nuevas formulaciones (cf. el credo del papa Pablo VI). Sin embargo, no se puede pasar por alto que incluso una fórmula breve ha de contener lo esencial de la doctrina de la fe en la comprensión de la *traditio apostolica* y no puede definirse por los «problemas y exigencias de la hora presente» (cf. R. Bleistein, *Kurzformeln des Glaubens,* Wurzburgo 1971; *Das entscheidend Christliche* en «Zur Debatte», 5 de julio 1975, p. 16; Leo Karrer, *Der Glaube in Kurzformeln: Zur theologischen und sprachtheoretischen Problematik und zur religionspädagogischen Verwendung der K.d.G.,* Maguncia 1978; C. Eichenseer, *Das symbolum apostolicum beim hl. Augustinus,* St. Ottilien 1960, 108-124).

7. Pero muy especialmente lo apostólico sigue siendo una determinación del ministerio eclesiástico, por cuanto que todos los «ministerios de consagración» han de entenderse desde los apóstoles. Se expresa así con el adjetivo «apostólico» la esencia histórica de la «comunidad de Dios y de la familia de Cristo», que es la Iglesia en el mundo. Los otros tres predicados, relativos a la unidad, la catolicidad y la santidad, quedarán patentes (y allí los trataremos) cuando consideremos las tareas y caminos de la Iglesia con mayor detenimiento, cosa que vamos a hacer de inmediato.

Capítulo cuarto

TAREAS Y CAMINOS PARA QUE LA IGLESIA SE REALICE EN ESTE MUNDO

Como ya hemos indicado antes, el estudio de las propiedades de la Iglesia no puede reducirse a una enumeración de las características de la realidad social Iglesia que se suceden casualmente. Pretende más bien comprender mejor la esencia íntima de esa Iglesia, considerándola desde diferentes puntos de vista, según la manera humana de proceder en la visión y en el pensamiento. Pero se advierte que desde el comienzo la Iglesia ha tenido conciencia de que tales perspectivas surgían de ella misma y que no llegaban de fuera, presentándose como rasgos esenciales, como *notae*, notas internas. Lo que aparece en el misterio de la *unidad y unicidad de la Iglesia* hallará su exposición —tras una breve consideración teológica y sistemática de dicha propiedad— en los dos primeros parágrafos de este capítulo final: al tratar la cuestión del ser misionero de la Iglesia (§ 13) y el problema del ecumenismo como una tarea esencial de la Iglesia en este mundo, en que la unidad que le es esencial siempre está en peligro, peligro al que la Iglesia se halla siempre expuesta (§ 14).

Si la unidad aparece primordialmente como exigencia existencial de la Iglesia, en la *catolicidad* se hace patente un misterio escatológico de la misma como tarea especial que le incumbe hasta el fin de los tiempos. Previa una breve reflexión sistemática, esto hay que discutirlo con los problemas acerca de las relaciones con toda la humanidad y acerca de su importancia salvadora para la humanidad entera (fuera de la Iglesia no hay salvación) (§ 15), así como en las cuestiones sobre las relaciones y tareas mundanas de la Iglesia, en conceptos como las relaciones entre Iglesia y Estado, Iglesia y sociedad, Iglesia y economía, Iglesia y política, Iglesia y cultura, Iglesia y ciencia (§ 16).

Finalmente, por lo que respecta al misterio escatológico de la *santidad de la Iglesia*, de nuevo tras una breve reflexión sistemática, habrá que estudiarlo junto con los temas de las relaciones de la Iglesia y la comunidad de los santos (§ 17) y de las relaciones entre la Iglesia y el reino de Dios (§ 18).

Y sigue siendo decisivo que las propiedades esenciales, aquí mencionadas, no vienen primordialmente dadas como la apostolicidad, sino que más bien se imponen, debiendo encontrar su cumplimiento en el tiempo, el espacio y la libertad con la gracia de Dios.

§ 13. La unidad y unicidad de la Iglesia y su ser misionero

«Id y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándolos... y enseñándoles a observar todo cuanto os he mandado. Y mirad: yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,19s). Esta última orden de Jesús a sus apóstoles antes de subir al cielo —cualquiera sea su tenor literal— no sólo prescribe extender el reino de Cristo y de Dios por la faz del planeta, sino que incorpora también al mundo entero, con la multitud y pluralidad casi infinita de pueblos, culturas (y religiones), a la nueva «Iglesia de Cristo», planteando así desde el comienzo la cuestión de la unidad externa, y más aún interna, de ese *regnum Christi*, de esa soberanía de Dios en este mundo, mientras se invita a todos los hombres de todos los tiempos y lugares a que recen por su llegada («Venga a nosotros tu reino»). Antes de ocuparnos de estas ideas tenemos que empezar por estudiar y dar respuesta a las cuestiones de la unidad y unicidad de la Iglesia como problema teológico.

I. La unidad y unicidad de la Iglesia

A. Lang, *Der Auftrag der Kirche*, Munich [2]1958, 156-160; MS 4,1 Einsiedeln 1972, 368-410 (Y. Congar, bibl.); H. Schlier, *Die Einheit der Kirche im Denken des Apostels Paulus*, en: «Die Zeit der Kirche», Friburgo de Brisgovia 1956, 287-299; versión castellana: *El tiempo de la Iglesia*, Taurus, Madrid; C.T. Craig, *The one Church in the light of the*

NT, Nueva York 1951; W. Thüsing, *Die Bitte des Johanneischen Jesus in dem Gebet Joh 17 und die Intentionen Jesu von Nazaret*, en: *Die Kirche des Anfangs (H. Schürmann - Festschrift)*, Friburgo de Brisgovia 1977, 307-337; J. Moltmann, *La Iglesia, fuerza del Espíritu*, Sígueme, Salamanca 1978; W. Henze, *Kirche und kirchliche Einheit bei D. Erasmus v. Rotterdam*, Paderborn 1974; L. Hein (dir.), *Die Einheit der Kirche (Festschrift P. Meinhold)*, Wiesbaden 1977; E. Klinger, *Ekklesiologie der Neuzeit (Melchior Cano - II. Vat. Konzil)*, Friburgo de Brisgovia 1978.

1. *El fundamento bíblico*

Al pensador sistemático le resulta hoy difícil exponer los datos bíblicos de una doctrina, de tal modo que se mantenga la visión del conjunto de la verdad revelada, que según la concepción católica de la fe no se deforma ni desfigura por la tradición, sino que en el espíritu de Cristo —aunque a través de múltiples rodeos— se ve incluso de una manera más honda y vasta; y sin embargo no se ha de ignorar lo valioso que la exégesis moderna puede exponer gracias a las «diferencias» entre las afirmaciones neotestamentarias descubiertas con los métodos histórico-críticos. El pensamiento de esa índole, con su distinción a menudo excesivamente tajante entre el Jesús prepascual y el Cristo de después de pascua, entre la causa de Jesús y el misterio de Cristo —y, por ende, entre el Jesús de los sinópticos, y el Cristo de san Pablo, y el Señor del Evangelio de Juan—, no puede ser determinante para el logro de ese «conjunto», desde el cual exclusivamente se ha de ponderar la vida, que ha de regirse por la concepción católica de Dios, del mundo y del hombre.

Pero ese conjunto —como lo demuestra precisamente la grandiosa historia de los dogmas en la Iglesia— corre a menudo el peligro de «humanizarse», pues que el hombre transforma gustoso su causa en la causa de Dios, en lugar de hacer de la causa de Dios su propia causa. Y es aquí donde la concepción histórico-crítica de la exégesis moderna tiene su gran importancia.

Ahora bien, si a partir de esta consideración previa, nos planteamos la cuestión del fundamento bíblico de la doctrina de la unidad y unicidad de la Iglesia, tenemos que decir: el Jesús prepascual de los sinópticos ciertamente que, todo considerado, no ha dicho mucho *in abstracto* sobre este tema. Su cometido fue más bien el de purificar la revelación veterotestamentaria en la

concepción de su tiempo y encaminar de una forma nueva a los hombres hacia Dios, el Padre, y hacia su reino en este mundo, conectando con el mensaje de los antiguos profetas, aunque superándolos netamente. Pero ya en el Jesús sinóptico más importante aún que la instrucción objetiva parece ser el esfuerzo por ganar a los hombres para su persona, a fin de conducirlos, como Hijo de Dios, hasta su Padre. Esto se hace patente de una manera especial en sus relaciones con sus discípulos y apóstoles. Si Pablo, ya antes de que los Evangelios sinópticos adoptasen su forma actual, había desarrollado su visión aparentemente nueva por completo acerca de la importancia del misterio de Cristo para su inteligencia de la causa de Jesús, ciertamente que con ello no está en contradicción con los testigos presenciales de la vida de Jesús, aunque como instrumento elegido para llevar el nombre de Jesús ante los pueblos y reyes (cf. Act 9,15), haya tenido una visión más profunda y una mayor vivencia interna. Todavía hoy los testigos de una segunda generación pueden saber más y tener una visión más profunda que muchos coetáneos y testigos presenciales. Para la comprensión de una gran causa no son tanto el espacio y el tiempo lo que cuenta sino la grandeza del espíritu y, en las cosas religiosas, la hondura interior y la riqueza de la gracia y del Espíritu divino. Lo mismo cabe decir también de Juan, el discípulo amado. Y en Pablo no cabe pasar por alto, cuando personalmente hace hincapié en que «el evangelio anunciado por mí no es de origen humano; pues yo no lo recibí ni aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo» (Gal 1,11s).

Y así, por cuanto se refiere a los fundamentos bíblicos de nuestra concepción de la unidad y unicidad de la Iglesia, debemos decir ciertamente: es fe de la Iglesia desde sus comienzos que Cristo mismo, según el mensaje de los evangelistas, ha fundado su Iglesia (Mt 16,18; Jn 21,15-17), al haber elegido y enviado a los apóstoles, haberlos instruido acerca de su causa (sin duda más de cuanto refieren los evangelios), haberles confiado su mensaje y sus signos sagrados, en especial los sacramentos del bautismo, de la sagrada eucaristía y del perdón de los pecados, y seguir siendo él personalmente —y por virtud del Espíritu de lo alto— el fundamento de la unicidad y unidad de esa Iglesia, él que es «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6). Ser cristiano quiere decir ante todo «seguir a Cristo» (expresión que aparece

19 veces en Mc) o, como dice Pablo, «imitar a Cristo» (1Tes 1,6; 2,14; 1Cor 11,2).

Ya en su carta primera a la comunidad de la gran metrópoli de Corinto, en el año 55, desarrolla Pablo la idea de que la Iglesia de Cristo debe constituir por esencia una unidad interna, cuando toma posición contra las disensiones que allí están surgiendo: «Hermanos, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo os ruego que tengáis todos concordia; y que no haya entre vosotros divisiones, sino que estéis unidos en el mismo pensamiento y en el mismo parecer... ¿Es que Cristo está dividido?» (1Cor 1,10.13). Como fuerza creadora de esa unidad menciona Pablo el evangelio y el bautismo (ibid. 1,12-17), y especialmente el propio Jesucristo, sobre quien se funda la Iglesia y el sentido espiritual que procede del Espíritu de Dios y que supera las divisiones originarias de la carne (ibid. c. 3). «Hay diversidad de dones, pero el Espíritu es el mismo; hay diversidad de servicios, pero el Señor es el mismo; hay diversidad de operaciones, pero Dios es el mismo, el que los produce todos en todos» (ibid. 12,4-6). La unidad de la Iglesia es una unidad viva: «Pues todos nosotros, judíos y griegos, esclavos y libres, fuimos bautizados en un solo Espíritu, para formar un solo cuerpo, y a todos se nos dio a beber un solo Espíritu» (ibid. 12,13). La pluralidad de los miembros constituye un solo cuerpo, y un miembro necesita de los demás. También entre las diferentes comunidades debe prevalecer esa misma unidad, por lo que las comunidades ricas han de hacer colectas en favor de las pobres, mientras que éstas han de orar por las ricas (ibid. 16,1-3). Pero siempre lo decisivo es «el amor» (ibid. c. 13).

Esa idea de la unidad de la Iglesia como cuerpo de Cristo domina sobre todo en las cartas de la cautividad romana, por los años 61-63, que son las escritas a Efesios y Colosenses; y Cristo, el redentor, es «nuestra paz» (Ef 2,14). El cristiano es un hombre nuevo, y su tarea debe ser la de esforzarse «en guardar la unidad del Espíritu (ἑνότης τοῦ πνεύματος) con el vínculo de la paz: un solo cuerpo y un solo Espíritu, como también fuisteis llamados a una sola esperanza de vuestra vocación. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, el que está sobre todos, mediante todos actúa y está en todos» (Ef 4,3-6). Esa unidad tiene todavía un fundamento más profundo: Cristo es el comienzo de la creación, el redentor de su cuerpo, la Iglesia; «él es ante todo, y todas las cosas tienen en él su consistencia. Y él es la cabeza del cuerpo, de la Iglesia; él, que es el principio (ἀρχή), el primogénito de entre los muertos, para que así él tenga primacía en todo; pues en él tuvo a bien residir toda la plenitud (de lo divino), y por él reconciliar todas las cosas consigo... ya las cosas de sobre la tierra, ya las que están en los cielos» (Col 1,13-23). «Porque en él (Cristo) reside toda la plenitud de la deidad corporalmente (σωματικῶς), y vosotros habéis sido llenados en él, que es la cabeza...» (ibid. 2,9). Del rito del bautismo se dice: «Vosotros habéis muerto, y vuestra vida está oculta, juntamente con Cristo, en Dios. Cuando se manifieste Cristo, que es nuestra vida, también entonces vosotros seréis manifestados juntamente con él (en el último día), en gloria» (ibid. 3,3s).

No cabe una exposición más vasta ni una fundamentación más profunda de la unidad interna y unicidad de la Iglesia de Cristo. Lucas, discípulo de Pablo, traza en sus *Hechos de los apóstoles* una imagen ideal de la vida de los primeros cristianos, de su vida comunitaria con estas palabras: «Y se mantenían adheridos a la enseñanza (διδαχή) de los apóstoles y a la comunión fraterna (κοινωνία = compartiendo sus bienes en común), a la fracción del pan (= celebración de la eucaristía) y a las oraciones (προσευχαῖς =oración comunitaria y litúrgica: «cantad en vuestros corazones a Dios, con gratitud, salmos, himnos y cánticos espirituales», Col 3,16; Ef 5,19)... «Y todos los creyentes a una tenían todas las cosas en común, y vendían sus posesiones y sus bienes y los repartían entre todos según las necesidades de cada cual» (Act 2,44s).

La afirmación bíblica sobre la unidad y unicidad de la Iglesia adquiere una nueva forma en el Evangelio de Juan, a finales del s. I, porque evidentemente la unidad externa ya corría peligro con las «falsas doctrinas» (Mt 7,15; Col 2,16; Act 20,29s; 1Tim 1,3-11; 2Tim 2,14-3,9; Tit 1,10-16) y con la tibieza de muchos cristianos (Flp 3,18s; 2Jn 7; 1Jn 2,18: los anticristos). La unidad de la Iglesia aparece como un don de Dios y un bien en este mundo, que siempre hay que conseguir y rogar a Dios. Juan hace rezar al mismo Cristo por dicha unidad en su discurso de despedida a los apóstoles: «Padre santo, guárdalos (a los apóstoles) en tu nombre (= en tu ser), que me has dado, para que, lo mismo que nosotros, sean uno... No sólo por éstos te ruego, sino también por los que, mediante su palabra, van a creer en mí: que todos

sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que también ellos estén en nosotros, y así el mundo crea que tú me enviaste... Y la gloria que me has dado, yo se la he dado a ellos, para que sean uno, como nosotros somos uno. Yo en ellos y tú en mí, para que lleguen a ser consumados en uno (τετελειωμένοι εἰς ἕν), y así el mundo conozca que tú me enviaste, y que los has amado como me has amado a mí... Padre justo, realmente el mundo no te conoce, pero yo sí te conozco; y éstos han conocido que tú me enviaste. Y les he revelado tu nombre (= tu ser), y se lo seguiré revelando, para que el amor con que me has amado esté con ellos, y en ellos también yo» (Jn 17,11-26).

Claramente aparece aquí la unidad de la Iglesia garantizada por todo aquello que Cristo ha traído del Padre a los hombres, y que ha transmitido a los apóstoles a fin de que ellos continúen su misión: su palabra y su sacramento, su gloria y su amor, su Espíritu y su «nombre», en el que son «bautizados» quienes han de ser los cristianos en este mundo (Mt 28,20; Act 2,38; 8,16; 10,48; 19,5).

2. *Datos históricos*

Como ya en las cartas pastorales (1Tim 3,1-7; 2Tim 1,13s; 2,1-26), así también en la 1Cor del papa Clemente, ha. 98, el episcopado desempeña ya un papel importante en la preservación de la unidad de la Iglesia. La desobediencia o rebelión contra los obispos o presbíteros es la raíz de las disensiones en la Iglesia. Al igual que Pablo, también él exige obediencia al obispo, amor fraterno y justicia para asegurar la unidad, que fluye del único Dios, del único Cristo, de la única vocación y amor del mismo Cristo (c. 42-69; BAC 65, p. 216ss). También Ignacio de Antioquía lucha en sus cartas por la unidad en la fe y en el orden de la Iglesia (*Ef.* c. 2-9; *Magn.* c. 6-8; *Trall.* c. 2-11; BAC 65, p. 448-453; 462-463; 468-472). Muy especialmente en la lucha contra la primera gran herejía, la gnóstica, aparecen la constancia en la fe, la obediencia a los prelados y un recto orden de vida como medios adecuados para garantizar la unidad (cf. Ireneo, *Adv. haer.* V, 20; Tertuliano, *De bapt.* 17: la animosidad contra el obispo es madre de toda disensión; *De praescr.* 20: «Así los apóstoles fueron fundando de ciudad en ciudad comunidades, de las que después las

comunidades posteriores tomaron un esqueje de la fe y las semillas de la doctrina y la siguen tomando día a día para llegar a ser comunidades eclesiales. Y justamente por ello pueden considerarse, a su vez, como apostólicas, ya que son descendientes de iglesias apostólicas.

«Cada especie debe clasificarse por su origen. Y así existen muchas y numerosas iglesias, que, sin embargo, no son más que una sola Iglesia, la apostólica y originaria, de la que proceden. En este mundo todas ellas son apostólicas y originarias, puesto que todas juntas son una [Iglesia].» Como prueba de la unidad cuentan «la mutua preservación de la paz, la denominación de fraternidad y la mutua guarda de la hospitalidad, tres derechos que no se fundan en ningún otro motivo que la tradición de la misma doctrina de fe»). Hacia el año 250 escribe Cipriano de Cartago contra los herejes y cismáticos la primera monografía *Sobre la unidad de la Iglesia católica,* que advierte especialmente contra las disensiones internas durante aquella época de persecución exteriores: «Quien no tiene a la Iglesia por madre, no puede tener por padre a Dios» y «Fuera de la Iglesia no hay salvación» (como no la hubo fuera del arca de Noé, c. 6; *Ep.* 73, c. 21; *Ep.* 74, c. 7). Ni siquiera el martirio padecido fuera de la Iglesia conduce a la salvación. También escribe al papa Cornelio de Roma: «Sólo existe una Iglesia católica, que no puede escindirse ni separarse» (*Ep.* 51, 2). Junto con otros 30 obispos de Numidia rechaza erróneamente, pero en razón de esa unidad de la Iglesia, el bautismo de los herejes, para volver a poner de relieve que «sólo existe un bautismo, un solo Espíritu y una sola Iglesia, que nuestro Señor Jesucristo ha fundado en la unidad de su origen y de su constitución sobre Pedro» (*Ep.* 70, c. 3).

Es significativo que en el s. IV, cuando el acceso a la Iglesia era ya más fácil por la libertad política de que gozaba, desaparece la imagen ideal de la unidad de la Iglesia tal como la presentan Act 2,42ss y la Carta a Diogneto (c. 5,1-6; BAC 65, p. 850) o Arístides (*Apol.,* c. 15) y Justino (*Apol.,* I, c. 14) en el s. II, sentando ahora plaza en la Iglesia los imperfectos y los pecadores, sin que por ello se tenga la impresión de que corre peligro la unidad. En Ambrosio y, sobre todo, en Agustín las relaciones de la Iglesia con Cristo ya no se presentan simplemente con la imagen paulina del cuerpo y la cabeza sino también, y más aún, como una relación matrimonial, como la de Adán y Eva o la del esposo

y la esposa en el Cantar de los Cantares *(De civ. Dei* XVII, 20; BAC 171-172, p. 1230; *Doctr. cgr.* II, 6). Agustín hace hincapié de continuo en el hecho de que pertenecen a la Iglesia sobre la tierra, a la ciudad terrena de Dios, incluso aquellos que al final se pierden *(De civ. Dei* I, 35). «Muchísimos son los malos que hay en la Iglesia, y un regazo los lleva, hasta que al final son separados. Y los buenos se quejan de los malos, y los malos se quejan de los buenos, y unos y otros se pelean en el seno de la única madre» *(In Jn,* XI, 10; cf. *Ep.* 25, 8,21-24; *Ep. 41 ad Emeritum).* Como imagen de la «Iglesia una» aparece en Agustín, al lado de la «imagen materna», sobre todo la del «único redil» *(In Jn,* 45,5: la Iglesia católica es el redil de Cristo..., pero los herejes no entran por la puerta; ibid. 47,4).

Sobre todo a partir de los grandes concilios los herejes son excluidos de la Iglesia, y así al lado de la Iglesia antigua surgen las diversas iglesias heréticas. Con ello la unidad de la Iglesia sólo aparece en la Iglesia verdadera; la herejía y el cisma ensombrecen la imagen de la única Iglesia universal, aunque nunca falta la huella de que Cristo y la Iglesia son indivisibles, formando un cuerpo y una sola cabeza. En el curso de la historia, especialmente desde la em se van desarrollando poco a poco tres tentativas sucesivas por compaginar la fe en la única Iglesia y la pluralidad de iglesias tal como se han dado históricamente, en una concepción creyente de la realidad eclesial.

a) La primera tentativa se advierte en la reunión de las afirmaciones de la Biblia y de los padres acerca del tema, sin tener en cuenta la realidad histórica de las iglesias cristianas separadas. Se encuentra en la bula *Unam Sanctam* del papa Bonifacio VIII, de 18-11-1302, expresada de un modo claro. Durante mucho tiempo fue decisiva para la Iglesia católica y, de alguna manera, también para las Iglesias ortodoxas del Oriente, hasta que en nuestro tiempo ha encontrado una clarificación, y con ello una nueva forma, a través del problema ecuménico. El punto de partida es el conocimiento acerca de la *única* Iglesia, fuera de la cual no hay perdón de los pecados ni salvación alguna. «Ésta (Iglesia) representa un solo cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo, y la cabeza de Cristo, Dios. En ella hay un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo (Ef 4,5). Una sola, en efecto, fue el arca de Noé en tiempo del diluvio, la cual prefiguraba a la única Iglesia y, con el techo en

pendiente de un codo de altura, llevaba un solo rector y gobernador, Noé, y fuera de ella leemos haber sido borrado cuanto existía sobre la tierra. Mas a la Iglesia la veneramos también, pues dice el Señor en el profeta: Arranca de la espada, oh Dios, a mi alma y del poder de los canes a mi única (Sal 21,21). Oró, en efecto, juntamente por su alma, es decir, por sí mismo, que es la cabeza, y por su cuerpo, y a este cuerpo llamó su única Iglesia, por razón de la unidad del esposo, la fe, los sacramentos y la caridad de la Iglesia. Ésta es aquella túnica del Señor, inconsútil (Jn 19,23), que no fue rasgada sino que se echó a suertes. La Iglesia, pues, que es una y única, tiene un solo cuerpo, una sola cabeza, no dos, como un monstruo, es decir, Cristo y el vicario de Cristo, Pedro, y su sucesor, puesto que dice el Señor al mismo Pedro: Apacienta mis ovejas (Jn 21,17). Mis ovejas, dijo, y de modo general, no éstas o aquéllas en particular; por lo que se entiende que se las encomendó todas. Si, pues, los griegos u otros dicen no haber sido encomendados a Pedro, y a sus sucesores, menester es que confiesen no ser de las ovejas de Cristo, puesto que dice el Señor en Juan que hay un solo rebaño y un solo pastor (Jn 10,16)» (DS 870-872; D 468).

La Iglesia subsiste, pues, como una comunidad visible, organizada en este mundo por Cristo a través de los apóstoles y de sus sucesores, estando sostenida por la palabra, el sacramento y el ministerio apostólico. El problema de esta concepción medieval está en la idea de poder, que confiere a los pasajes escriturísticos aducidos un sentido temporal; cosa que se advierte especialmente en las conclusiones de la misma bula acerca de las relaciones entre el poder espiritual y el poder mundano.

b) La otra tentativa para superar la tensión antes señalada, la lleva a cabo Lutero, que en su predicación del día 29-6-1522 sobre Mt 16,13-19, ve como la «única roca» precisamente «la verdad evangélica y cristiana, que me anuncia a Cristo, pues por ella fundo mi conciencia en Cristo». Declara falsa la antigua exposición eclesiástica que refería la piedra o roca a Pedro (a su fe: así Agustín) y agrega: «Todo el régimen papal sólo está edificado sobre un terreno pantanoso de mentiras y blasfemias contra Dios, y el archiblasfemador es el papa, por cuanto que se aplica esa sentencia que se ha dicho únicamente de Cristo.» Y de conformidad con esto se ve también obligado a decir acerca de la palabra so-

bre las llaves: «Por ello no hay nadie determinado a quien correspondan las llaves si no es la Iglesia, es decir, aquellos que se ponen sobre esta piedra (Cristo). La Iglesia cristiana es la única que tiene las llaves, nadie más. Ciertamente que el papa y los obispos pueden usarlas como ministros a los que les han sido confiadas por la comunidad. Un párroco administra el ministerio de las llaves... no por sí mismo sino por mandato de la comunidad. Pues, aunque personalmente sea un malvado, es un servidor de toda la comunidad, a la cual le han sido otorgadas las llaves.» Consecuentemente el atar y desatar se aplica al mensaje pastoral y no, con Jn 20,22s, a la acción de perdonar los pecados en nombre de Jesús (WA 10, 3, p. 208ss). De manera parecida, en su exposición de Jn 17,10-12, sin duda contra los fanáticos, defiende la presencia real en la sagrada eucaristía; pero el «estar de Cristo en nosotros» lo interpreta como el «estar en la palabra de Cristo» (WA 28, p. 140s). En el Gran Catecismo presenta a la Iglesia como «una comunidad santa sobre la tierra, formada por santos puros bajo una cabeza, Cristo, llamados y reunidos por el Espíritu Santo, en una fe, un sentido y una manera de pensar, con múltiples dones, pero unánime en el amor, sin partidismos ni divisiones» (art. III de la fe). Los artículos de Schmalkalda hablan de la Iglesia como de «los fieles santos y los corderos que escuchan la voz de su pastor; su santidad consiste «en la palabra de Dios y en la recta fe». Calvino ve a la Iglesia todavía desde una idea más predestinacionista, y los ministerios que mantiene en la comunidad, no los ve desde los apóstoles sino desde la comunidad (*Institución de la religión cristiana* IV, 1-12, Aurora, Caracas). El problema de este intento de explicación es que la Iglesia en el fondo permanece invisible y la fe se entiende primordialmente desde la conciencia, mientras que no aparece el elemento histórico de la misión apostólica con la sucesión y la tradición; elemento que para la Iglesia antigua fue decisivo desde el comienzo (cf. R. Wernle, *Der evangelische Glaube nach den Schriften der Reformatoren*, Tubinga, 3 vols. 1918-1921). De ahí que Roberto Belarmino en sus escritos polémicos hiciera hincapié sobre todo en la visibilidad de la Iglesia y en la historicidad del ministerio y la tradición (*Controv.* II, lib. 3: *De ecclesia militante;* lib. 4: *De notis ecclesiae*, entre las que llega a enumerar 15 notas).

c) Una tercera tentativa por compaginar la realidad de la fe y la realidad histórica, el conocimiento de la una y única Iglesia de Cristo y las numerosas iglesias cristianas que han ido apareciendo en la historia, y ello tanto en la reflexión teológica como en la vida cotidiana, se deja sentir sobre todo —quizá debiéramos decir que a partir de 1870— desde la primera guerra mundial. Una especial importancia adquiere aquí la «cuestión ministerial», en que la Iglesia católica alcanza una cima en 1870 con las afirmaciones doctrinales sobre el papado; desde esa plataforma el concilio Vaticano II pudo discutir en forma nueva el ministerio apostólico, y con él la cuestión ministerial en su conjunto. Pudo así devolver el ministerio apostólico —que al menos desde la em. incluso en la Iglesia católica ya no se veía con el espíritu que había prevalecido durante el primer milenio, como lo prueba la cuestión del sacramento del orden— a su forma esencial, con lo que el fundamento histórico de la Iglesia en este mundo apareció en su sentido originario y en el espíritu de la gran tradición milenaria. Pero al mismo tiempo desde comienzos de siglo también en las Iglesias reformadas, y especialmente en la luterana, se puede reconocer un nuevo impulso que, desde una nueva reflexión sobre la doctrina de la justificación y de la concepción de la eucaristía, busca la comunión con las iglesias antiguas de Oriente y de Occidente, sin renunciar por ello a los grandes propósitos de la reforma, que en gran parte han entrado en la concepción mundana de nuestro tiempo. Todavía no se advierten indicios de su retorno al «ministerio apostólico». El obstáculo más grave que se alza en el camino hacia la unión es el viejo reproche de «juridización» *(Verrechtlichung)* contra la concepción católica.

La Iglesia católica ha superado en el concilio Vaticano II las barreras de la excomunión con las Iglesias orientales, y mediante los decretos *Sobre la libertad religiosa* y *Sobre el ecumenismo*, a través del *Decreto sobre las misiones*, así como a través de la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy* y su nueva presentación de sí misma en la *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, ha hecho lo que fue el deseo del papa Juan XXIII: «abrir las ventanas al mundo», y ha proporcionado ayudas que mantienen la unidad y unicidad de la Iglesia de Cristo en el espíritu de las antiguas iglesias del primer milenio, aunque teniendo en cuenta de una manera responsable y teológica los datos históricos de la pluralidad de las iglesias cristianas. Esa pluralidad está

condicionada en parte por la diversidad de pueblos, culturas y religiones y en parte por la diversidad consiguiente de las distintas concepciones humanas de la única herencia cristiana.

En el apartado II de este parágrafo tratamos la cuestión de la unidad de la Iglesia bajo el signo de las primeras dificultades, y nos preguntamos por la unidad de la Iglesia respecto a la diversidad de los pueblos, culturas y religiones, intentando explicarnos algo de su naturaleza misionera. En el parágrafo siguiente estudiaremos la misma cuestión en lo que se refiere a las diferentes interpretaciones humanas de la única herencia cristiana bajo el tema del nuevo ecumenismo. Pero antes echaremos una ojeada sistemática a cuanto llevamos dicho hasta ahora.

3. *Visión sistemática*

Partimos aquí una vez más de nuestra concepción fundamental de la Iglesia como sacramento universal de salvación, y buscamos la respuesta a nuestra pregunta desde la triple definición del sacramento.

a) El sacramento es un signo externo. Cuatro son las formas de unidad que han de establecerse en la Iglesia dentro de ese espacio visible del signo externo:

1) Al comienzo está todo cuanto Escritura y Tradición nos dicen sobre la unidad humano-social entre los cristianos. Por razones de brevedad compendiamos en el texto del himno al amor de san Pablo (1Cor 13,4-8) las numerosas afirmaciones que entran en la imagen ideal de la Iglesia, ya presentada: «El amor es paciente; el amor es benigno; no tiene envidia; no presume ni se engríe; no es indecoroso ni busca su interés; no se irrita ni lleva cuenta del mal; no se alegra de la injusticia, sino que se goza con la verdad. Todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta.»

El Apóstol llega a hablar en casi todas sus cartas de esas actitudes sociales básicas del cristiano, que luego aparecen en Tertuliano y en los padres posteriores como «paz, fraternidad, hospitalidad, comunión» *(pax, fraternitas, hospitalitas, communio).* El fundamento de esas actitudes es la vida «en Cristo» por su banquete, por su Espíritu, por su filiación respecto del Padre del

cielo, por los dones de gracia, que son a la vez tareas existenciales para los individuos y para cada una de las comunidades respecto de las otras, porque la Iglesia es el cuerpo y Cristo es la cabeza, mientras que cada individuo y cada comunidad son miembros de esa unidad viva.

2) Para su comunión personal y fraterna los hombres necesitan también de una «comunidad de ideas e ideales», de los que viven el espíritu y el corazón del hombre, se alimentan, son estimulados y atraídos y sacan «entusiasmo» (Cicerón, *Laelius: Voluntatum, studiorum, sententiarum summa consensio:* 4,15; *Omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio:* 6,20). De ese modo la unidad de la Iglesia se fundamenta especialmente en la unidad de fe, esperanza y amor, pero no sólo en sentido subjetivo sino también y sobre todo objetivo. Ello es aquí tanto más importante cuanto que se trata de verdades sobrenaturales reveladas por Dios, que el hombre no puede descubrir por sí mismo, pero que, una vez que le han sido reveladas, puede acogerlas como una «buena nueva», amarlas y vivir de ellas. Se hace aquí patente la importancia de la doctrina de la Iglesia y del magisterio eclesial para la unidad de la Iglesia. Aunque cualquier verdad, siempre que es entendida en toda su hondura, puede experimentar en nosotros los hombres la limitación del espíritu humano y, por consiguiente, la diversidad de los hombres y de las sociedades humanas, existe sin embargo para ella una comunidad en la «expresión lingüística», comunidad que se requiere para la comunión externa, aunque la única verdad pueda y deba crecer en anchura y profundidad en la inteligencia de los hombres y, por tanto, también en la fe de la Iglesia. Es aquí donde tiene su verdadero sitio la tradición viva.

3) Pero la verdad de fe reclama también una «actuación religiosa», derivada de esa misma verdad: sólo «quien *hace* la verdad viene a la luz» (Jn 3,21; 1Jn 1,6; 2,4). Así, junto a la actuación ético-religiosa derivada de la fe adquiere sobre todo el culto y los sacramentos una gran importancia de cara a la unidad de la Iglesia. Ya en tiempo del apóstol Pablo hubo de luchar la Iglesia por esa «comunidad de sacramento» a propósito del bautismo y de la eucaristía (cf. 1Cor 1,12-16; 10,17; 11,18-30). Aquí tiene su puesto la gran palabra de la Iglesia primitiva que hoy ha sido redescubierta en la búsqueda de la *ecumene,* y es la palabra *communio - koinonia* - comunión (Act 2,42; 2Cor 9,13; 1Jn 1,3.7) que a

la vez significa «comunión con Cristo» (1Cor 1,9), «con su sangre y su cuerpo» (ibid. 10,16), «con su cruz y pasión» (Flp 3,10), «con su evangelio» (Flp 1,5; Gál 1,11s), «con su espíritu» (Flp 2,1; cf. más adelante, § 17; J. Hainz, *Koinonia. «Kirche» als Gemeinschaft bei Paulus* [BU 16], Ratisbona 1982).

4) Pues bien, sacramento y culto, evangelio y fe apuntan necesariamente al ministerio apostólico, en el que se fundamenta y hace visible de una manera particular la unidad visible de la Iglesia. Sin la unidad en ese ministerio ni es posible ni está garantizada la unidad del pueblo fiel. En todos los tiempos han sido los pastores los que han servido a la unidad de la Iglesia o los que han provocado las luchas y divisiones: en los tiempos antiguos, pastores, obispos apostólicos; y en los tiempos más recientes, «fieles» que se convirtieron en «pastores» de las comunidades fundadas por ellos. El elemento jerárquico no sólo ha sido establecido por Cristo; es a la vez un primitivo ordenamiento humano, que en la práctica no se puede eliminar ni siquiera con una constitución democrática.

b) En el elemento del ministerio apostólico que acabamos de mencionar se expresa a la vez el elemento segundo del sacramento: su institución por Cristo, y los elementos necesariamente anejos de la sucesión y de la tradición.

c) Acerca del tercer elemento en la definición de sacramento, la producción de la gracia interna del «sacramento universal de salvación», que es la Iglesia, hemos de decir que aquí se guarda la unidad y unicidad por obra del mismo Dios trino, vivo y santo, en cuyo nombre se confieren los sacramentos y que es el fundamento de todas las gracias en este mundo, que fue creado por él y que él mismo se ha hecho pecaminoso. Ese fundamento unitario es el más firme y profundo; pero nuestros ojos no pueden captarlo en este mundo visible. Las iglesias reformadas, que se apoyaban de manera especial a ese signo de la Iglesia como comunión de los santos y que desde el comienzo se presentaron como una multitud, debieron experimentarlo de modo particular y de nuevo se puede rastrear en las posteriores formaciones sectarias. La invisibilidad de esa nota permite, sin embargo, insistir en la verdad, que ya Cristo expresó en sus parábolas sobre la red barredera y los peces buenos y malos (Mt 13,47-50) y de las vír-

genes prudentes y necias (Mt 25,1-13), a saber: que a la Iglesia visible sobre la tierra pertenecen buenos y malos, santos y pecadores, los cuales, mientras viven sobre la tierra, se encuentran en la libre posibilidad de conversión y también de apostasía, y que, con la gracia de Dios, tienen que decidirse (cf. infra § 17).

Tras estas reflexiones generales sobre la unidad y unicidad de la Iglesia, vamos a estudiar aquel rasgo esencial en el que debe acreditarse principalmente esa unidad y unicidad, pero en el que también muestra su rostro peculiar como unidad viva.

II. El ser misionero de la Iglesia

El peculiar cometido de la teología dogmática así como el espacio limitado de un pequeño manual impiden aquí una selección, que a su vez sólo puede estar justificada, si en esta orientación bibliográfica se señalan las obras principales sobre el tema que al menos puedan reflejar el conjunto de los asuntos implicados.

B. Arens, *Handbuch der Katholischen Missionen*, Friburgo de Brisgovia 1920; J. Schmidlin, *Missionswissenschaftlicher Leitfaden*, Münster 1924: 1. *Katholische Missionswissenschaft*. 2. *Missionstheorie*. 3. *Missionsgeschichte; Zeitschrift für Missionswissenschaft*, por P. Schwager - R. Streit - J. Schmidlin, Münster desde 1911; R. Streit - J. Dindinger, *Bibliotheca Missionum*, Münster 1916, II-XI, Aquisgrán 1924-39; XIIss, Friburgo de Brisgovia 1958ss (hasta 1975, tomo XXI); *Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte*, Münster 1925s; A. Mulders, *Missionsgeschichte*, Ratisbona 1960 (con bibl. reciente); A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig [4]1924; S. Delacroix, *Histoire universelle des missions catholiques*, 4 tomos, París s.a.; K.S. Latourette, *Historia del cristianismo*, 2 tomos, Bautista, El Paso (EE.UU.) 1959; J. Neuhäusler, *Atlas der Katholischen Weltmission*, Munich [2]1932; A. Freitag, *Historischer Missionsatlas*, Steyl 1932; Th. Ohm, *Macht zu Jüngern alle Völker*, Friburgo de Brisgovia 1963; H.W. Gensichen, *Glaube für die Völker, Theologische Aspekte der Mission*, Gütersloh 1971; J. Umstutz, *Kirche der Völker. Skizze einer Theologie der Mission*, Friburgo de Brisgovia 1972; L. Rütti, *Zur Theologie der Mission*, Munich - Maguncia 1972; Th. Kramm, *Analyse und Bewährung theol. Modelle zur Begründung der Mission. Entscheidungskriterien in der aktuellen Auseinandersetzung zwischen einem heilsgeschichtlich-ekklesiologischen und einem geschichtlich-eschatologischen Missionsverständnis*, Aquisgrán 1979; W. Brühlmann, *Wo der Glaube lebt*, Friburgo de Brisgovia 1974; id., *Wenn Gott zu allen Menschen geht*, Friburgo de Brisgovia 1981; *Das Heil der Welt (Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok)*, Stuttgart 1973; Chantepie de la

Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (A. Bertholt - E. Lehmann, dirs.), 2 tomos, Tubinga 1925; J. Asmussen - J. Laessoe - C. Colpe, *Handbuch der Religionsgeschichte*, 3 tomos, Gotinga 1971; F. König y otros autores, *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona 1964; R.A. Gard, *Die großen Religionen der Welt*, 10 tomos, Ginebra 1972ss; Ch. M. Schröder (dir.), *Die Religionen der Völker* (planeado en 34 tomos), Stuttgart 1961ss (hasta 1980, 25 tomos public.); decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *(Ad gentes* = AG) de 7-12-1965; Motu proprio del papa Pablo VI: *Ecclesiae Sanctae* de 6-8-1966; Motu proprio del papa Pablo VI: *Evangelii nuntiandi* de 8-12-1975; Declaración de las relaciones de la Iglesia sobre las religiones no cristianas *(Nostra aetate:* NA) de 28-10-1965; Declaración sobre la libertad religiosa *(Dignitate humana* = DH) de 7-12-1965; N. Nachtigall, *Völkerkunde (eine Einführung)*, Stuttgart 1974; H.A. Bernatzik (dir.), *Neue große Völkerkunde*, Viena 1975 (pueblos y culturas del mundo); K. Kertelge (dir.), *Mission im Neuen Testament* (7 colaboraciones), Friburgo de Brisgovia 1982; Y. Congar, *Organización misional*, Científico-Médica, Barcelona 1969; H. Gründer, *Christliche Mission und deutscher Imperialismus*, Paderborn 1982 (exposición exhaustiva).

1. *Observaciones preliminares*

«El concilio Vaticano II nos ha ayudado a tener una idea clara de que "misión" es el verdadero nombre de la Iglesia y en cierto sentido su definición. La Iglesia llega a ser ella misma, cuando cumple su misión, su envío» (papa Juan Pablo II en la Epifanía de 1979). En ninguna parte se puede descubrir tan bien la verdadera realidad de la Iglesia como en su obra misionera. El teólogo, sin embargo, ha de reconocer los límites que le impone su especialidad y sólo puede mediante algunas referencias recordar el conjunto, a fin de tratar después las cuestiones que se le presentan y que aquí han de ser solucionadas mediante una rápida ojeada a la «Iglesia como misión» y mediante las explicaciones de las afirmaciones hechas por el concilio Vaticano II. Así, pues, empecemos por hacer algunas referencias a los problemas fundamentales de las modernas ciencias misionales, sin las cuales tampoco las afirmaciones teológicas sobre la Iglesia podrían ser completas.

a) Al comienzo han de figurar unas pequeñas estadísticas sobre las religiones de la Tierra. Aunque los números no constituyen ningún criterio acerca del valor interno y de la importancia externa de una realidad espiritual, son una llamada a los portadores de tales valores para una investigación a conciencia del propio

compromiso, del que puede desprenderse la propia valoración subjetiva del bien objetivo. El hecho es que hoy, casi dos mil años después del nacimiento de Cristo, menos de un tercio de la población mundial es cristiana (y católica una quinta parte), y que más de dos tercios pertenecen a otras religiones. Y a ello hay que añadir que entre 1900 y 1965 la población cristiana del planeta ha descendido del 35 % a un 28 % (debido sobre todo al retroceso demográfico de los países más industrializados y a la explosión demográfica de los pueblos del denominado tercer mundo). Se suma también el que ya hoy alrededor del 70 % de los cristianos viven en los llamados países subdesarrollados y sólo el 30 % en los países industrializados. Cierto que con los números de estas estadísticas muchas veces no pasan de estimaciones (valores aproximativos) y que discrepan a menudo rápidamente: hoy, por ejemplo, ello se debe a un importante proceso de contracción de las antiguas religiones naturales (aunque sus concepciones básicas y sus valoraciones pervivan muchas veces en las nuevas religiones después de la conversión), y a unas pérdidas, difícilmente estimables, de las religiones culturales, incluido el cristianismo, a manos del comunismo ateo universal.

Recordemos una estadística religiosa: la de 1964, tomada de la Obra Misionera Pontificia en Baviera, que supone una población mundial de 3,1 (tres mil cien millones) de personas:

No bautizados:		Bautizados:	
Mahometanos	440	Anglicanos	40
Confucianos	420	Reformados	42
Hinduistas	370	Luteranos	72
Budistas	300	Sectas protestantes	110
Religiones tribales	250	Ortodoxos	170
Ateos	120	Católicos	570
Shintoístas	100		
Judíos	12		

El Calendario *Atlante* de Agostino, de 1980, habla de una población mundial de 4,5 (cuatro mil quinientos) millones de habitantes, y presenta la siguiente estadística religiosa, sin referirse a los ateos ni a los seguidores de religiones naturales:

No bautizados:		Bautizados:	
Islam	546	Confesiones cristianas	1139
Sunnitas	350	Católicos	709
Chiítas	86	Luteranos	70
Confucianos	310	Anglicanos	55
Budistas	300	Otros	205
Hinduistas	519	Ortodoxos	87
Shintoístas	61		
Taoístas	29		
Sikh	10		
Dshainas y parsis	2,7		
Judíos	14,5		

b) Las ciencias misioneras, que sólo se han desarrollado desde comienzos de siglo, pretenden hacer patente toda la realidad del acontecer misionero y para ello se sirven de todas las disciplinas científicas pertinentes: geografía, etnología, historia de la cultura, ciencias del lenguaje, etc. Ello ha conducido a unas nuevas perspectivas sobre los diferentes procesos misionales, con lo que se posibilitan unas respuestas a los problemas que subyacían, por ejemplo, en la controversia de las misiones chinas. Al lado de un «cristianismo occidental» aparecen otras formas del mismo cristianismo: un cristianismo «africano», otro «indonesio», un tercero «chino», etc., con sus tentativas específicas de una teología cristiana. Se ha repensado en forma nueva el encuentro con las religiones no cristianas. Lo que los primeros siglos cristianos lograron con su entusiasmo creyente del comienzo (del «amor primero» [Ap 2,4]) —aunque en forma más o menos atinada: ¡véase la historia de las herejías! — tiene que poder verlo y llevarlo a la práctica una reflexión espiritual, que desde luego nunca podrá sustituir la fuerza del seguimiento de Cristo ni el amor del entusiasmo interior. El concilio Vaticano II ha dado a este respecto algunas indicaciones de las que hablaremos más adelante.

c) A ello se suma hoy en el mundo entero —que la ciencia y la técnica nos han acercado y hecho más patente— una lucha espiritual entre el materialismo y el secularismo, por una parte, y la búsqueda del hombre originario y una irrupción religiosa, por la otra, que reclama de los enviados de Cristo una fuerza moral

y una hondura religiosa a la vez que una firmeza de fe como las que encontramos en las primeras cartas misioneras de san Pablo en la Sagrada Escritura y en muchos escritos patrísticos y teológicos de todos los siglos, pero por los que hay que luchar y rezar de continuo. El propio Cristo decía ya: «Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora el reino de los cielos sufre violencia (βιάζεται: contra sí mismo en la entrega a Dios), y los violentos lo arrebatan» (Mt 11,12). «Esforzaos (ἀγωνίζεσθε) por entrar por la puerta estrecha (en el reino de Dios); que muchos —os lo digo yo— intentarán entrar, pero no lo conseguirán» (Lc 13,24; cf. 16,16s; Col 2,1; 4,12). En 1Tim 4,10 se dice al respecto: «Con este fin nos fatigamos y luchamos, porque hemos puesto nuestra esperanza en Dios vivo, que es salvador de todos los hombres, muy especialmente de los creyentes», y Heb 12,1-13 escribe: «Así, pues, también nosotros, rodeados de tan gran nube de testigos (= mártires: cf. cap. 11), despojémonos de todo lo que nos sirve de peso (ὄγκον ὄκνον, miedo y pereza), incluso del pecado que nos acosa (= el pecado de origen: Rom 5,15: olvido de Dios, autoglorificación, extravío del mundo) y corramos con constancia la carrera (ἀγών) que se nos presenta, fija nuestra mirada en el jefe iniciador y consumador de la fe: Jesús; el cual, frente al gozo que se le presentaba, soportó la cruz (cf. Flp 2,5-11), sin tomar en cuenta la ignominia y está sentado a la diestra del trono de Dios» (cf. ThW I [1949] 134-141: ἀγών [Stauffer], y 608-613: βιάζομαι [Schrenk]).

Y tras estas reflexiones preliminares, vamos a estudiar los dos aspectos de la Iglesia misionera, que nos ocuparán aquí.

2. *La Iglesia misionera en su historia*

H. Frohnes - U.W. Knorr (dirs.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Munich: I, *Die Alte Kirche*, 1974; II, *Die Kirche des Frühmittelalters*, 1978.

La Iglesia es misión, pues vive del envío que el Padre transmitió al Hijo, y el Hijo a los apóstoles, y que permanece vivo en la Iglesia por el Espíritu Santo, que el Padre y el Hijo enviaron el día de pentecostés (y así nació la Iglesia), y por el Señor glorificado, que se ha quedado en la Iglesia (Mt 28,20), hasta que al final de los tiempos Dios mismo justifique sus envíos en su tri-

bunal. Hasta qué punto el envío externo, la actuación y los fracasos humanos se unen y colaboran con la gracia interna de Dios (como fuerza y misericordia), es algo que se pone de manifiesto precisamente en la vida misionera de la Iglesia a través de los tiempos.

a) En el s. I la obra misionera de la Iglesia la llevan a término los apóstoles y sus discípulos, presbíteros y diáconos, pastores, maestros y profetas y hasta los primeros fieles. Al lado de la palabra de la predicación es decisiva la acción carismática (milagros), la nueva y convincente comunión de vida y la celebración comunitaria de los primeros fieles en torno a la eucaristía. Se da sobre todo el paso de la buena nueva del ámbito judío al campo cultural greco-romano, en el que Dios mismo pone las bases instruyendo a Pedro (Act 10: Cornelio) y llamando a Saulo (Act 9) y otorga el triunfo. En el antiguo mundo de la época, el camino estaba preparado por la diáspora judía (los prosélitos), por una filosofía anhelante de lo religioso, por la unidad política y cultural de los mundos griego y romano *(pax Augusti romana)* y por la penetración de las religiones mistéricas orientales (Mitra) junto a las religiones acartonadas del Estado. La tarea capital fue la de dar forma escrita y estable al mensaje oral de Jesús (las Escrituras del NT), y encontrar así y hasta crearlas en la lengua griega de la época las posibilidades de expresión que la verdad cristiana necesitaba.

b) Al mismo tiempo, ya en el período apostólico, empieza el enfrentamiento de la Iglesia, formada por judíos y griegos, con las fuerzas espirituales y políticas del mundo antiguo: los primeros cristianos con una formación superior (los apologistas) defienden las nuevas doctrinas y la forma de vida de los cristianos frente a las sospechas y reproches de los poderosos, y numerosos creyentes de todo estado y condición dan testimonio de su fe mediante una muerte heroica por Cristo a lo largo de las persecuciones que se van sucediendo casi en cada generación (los mártires). La nueva concepción de Dios, del mundo y del hombre que tiene la Iglesia encuentra su expresión completa hacia el 220 en el Canon de las Sagradas Escrituras, y en una dura lucha teológica se superan los primeros errores doctrinales que comportan las parcelaciones o destrucciones del conjunto del mensaje vital cristiano

y de la visión del mundo, propias de una selección subjetiva como es la herejía. Para alcanzar el misterio de la persona de Cristo y, por ende, la nueva concepción de Dios (un Dios en tres personas), que no tenía nada parecido ni en el judaísmo ni en el helenismo, el cristianismo hubo de librar una auténtica batalla por la existencia que se prolongó 350 años. En todos los estratos de la población, entre los pobres y los ricos, entre incultos y gente formada, echó raíces la nueva doctrina, y cuando, con el emperador Constantino, llegó la tolerancia estatal y después la promoción de aquel cristianismo que en todos los aspectos se vivía como una novedad, en el imperio romano, que se extendía en torno al Mediterráneo, tal vez una octava parte de la población y en muchas regiones hasta la mitad (como ocurría en las ciudades del Asia Menor y en Egipto) era ya cristiana.

c) Con el Edicto de Milán, del 313, promulgado por Constantino y Licinio, empezó una nueva era para la Iglesia misionera, sólo con pequeños retrocesos bajo Juliano el Apóstata y algunos otros. El reconocimiento estatal de la Iglesia conllevó cosas buenas y malas. Junto a los donativos privados de los primeros tiempos llegaron las grandes donaciones estatales. En las ciudades se construyeron templos cristianos con el estilo de los grandes edificios del Estado (basílicas). Los obispos se convirtieron en funcionarios estatales. El mensaje cristiano penetró también en las regiones paganas o gentiles y en los territorios fronterizos del imperio, después de que ya desde los tiempos apostólicos hubo algunos mensajeros de la fe que habían llegado hasta mundos completamente nuevos (la India, África). Los cristianos llegaron a Germania y Bretaña con los ejércitos romanos. La ampliación geográfica y demográfica supuso, sin embargo, nuevas tareas en la enseñanza, la vida y la organización.

d) Y a todo ello se sumó el derrumbamiento del mundo antiguo, en buena parte producido también por la lucha de los emperadores cristianos contra las viejas religiones estatales, y acelerándolo especialmente las catástrofes que supuso la invasión de los pueblos germánicos (desde el s. v); lo que representó para la Iglesia grandes penalidades, aunque también enormes posibilidades y cometidos: el cristianismo tenía que adentrarse en el campo de los pueblos germánicos y bien pronto también entre los eslavos,

a los que la Iglesia iba a transmitir, junto con la fe, algunos elementos esenciales de la cultura antigua. En Hispania (los visigodos: Ulfilas) y en el Norte de África (vándalos), en Italia (longobardos) y en la Galia (borgoñones y francos bajo Clodoveo, 496) llegaron a la Iglesia católica, entre los siglos V y VII una serie de pueblos que a su paso por el imperio bizantino se habían hecho arrianos. Mientras que Irlanda (Patricio), Escocia (Columbano) e Inglaterra (Agustín con 39 compañeros, 596) eran misionadas, y pronto enviaron a su vez misioneros a Germania. Dos grandes acontecimientos marcan y definen esta época de la Iglesia misionera: el monacato, surgido en Palestina y en Egipto en el s. IV y que a partir de san Benito sostiene la misión germánica, y la aparición y el avance, en parte victorioso, de la nueva religión del árabe Mahoma (570-632), en cuyas manos cayó casi toda la Iglesia antigua, sobre todo en Palestina, Egipto e Hispania.

e) Mientras que esa gran Iglesia de los padres y de los monjes se eclipsa en el Sur, los pueblos germánicos del Norte, que en principio han acogido la cultura antigua como algo más que una realidad de museo, son misionados por irlandeses (Fridolino, Columbano, Kiliano) y francos (Ruperto, Emmerano, Korbiniano), en tanto que el anglosajón Bonifacio (672-754) crea en ese espacio, y por encargo de Roma, la organización ministerial de la Iglesia. La orden monacal de san Benito (480-543) es la que sostiene la misión germánica hasta que el franco Carlomagno (768-814), como el primer emperador germánico coronado por el papa, echa los cimientos (a través de muchas guerras feudales) del Sacro Imperio Romano Germánico. Durante los s. VII-XI la Iglesia lleva su fe a los pueblos germánicos del Norte y a los eslavos del Este a través de monjes y de grandes obispos misioneros. Ahora el camino de la conversión ya no pasa tanto por el individuo como en la Antigüedad. Lo decisivo para la conversión de las distintas tribus y pueblos es más bien la conversión de sus príncipes o reyes, entrando en juego los poderes políticos y hasta bélicos; lo que se lleva a término externamente habrán de purificarlo y ahondarlo los monasterios con su elevada acción espiritual. Bien pronto los sostenedores más importantes de la obra misionera serán los caballeros y los monjes. Se busca, en forma nueva, la conexión con la cultura antigua (renacimiento carolingio) y cuanto desde fines

del s. III se había transmitido en latín, como lengua oficial de la Iglesia, se traduce ahora a las lenguas germánicas.

f) Desde el s. XI hasta el XV, la Iglesia misionera muestra un rostro nuevo. Las grandes Iglesias antiguas del Oriente griego (Rusia había sido evangelizada por Bizancio a partir del siglo X) se encuentran en un duro enfrentamiento, espiritual y belicoso, con el mahometismo que avanza, viéndose gravemente afectadas por la fatídica separación del Oriente y del Occidente en 1054 y por los trágicos sucesos y equívocos de las Cruzadas (1096-1270), perdiendo muchas tierras y gentes, aunque conservando así la primitiva herencia cristiana y griega. En Occidente, y dentro del nuevo imperio de los emperadores germánicos, surgen las grandes ciudades con una nueva burguesía, y en conexión sobre todo con las cruzadas se forma a partir de la antigua nobleza rural germánica la nueva caballería, primero como una fuerza cristiana y después también política. Singular importancia revisten para la Iglesia misionera las nuevas órdenes religiosas dedicadas a la cura de almas en las ciudades, como son los franciscanos (fundados por Francisco de Asís, 1181-1226) y los dominicos (fundados por Domingo de Guzmán, nacido en el pueblo castellano de Caleruega, 1170-1221), que también llevan la fe cristiana a los países recientemente descubiertos de Mongolia, Persia y China. Y, tras la pérdida del Próximo Oriente, las órdenes militares misionan en Alemania oriental y en España. Se ocupan sobre todo de los estratos superiores de la población, tratando las culturas vernáculas con mayor comprensión que lo hicieran las misiones benedictinas en la alta em. Pese a lo cual, a finales de la em la Iglesia cristiana encontró dificultades dentro y fuera, como a finales de la antigüedad las habían tenido las religiones antiguas. Tras un breve florecimiento de la teología con la recepción de todo Aristóteles, y del papado en su lucha por el poder frente a los emperadores germanos y la nobleza italiana, superado el 1300 empezó un período de decadencia mientras que entre el pueblo se extendían el cansancio y la superstición.

g) Pero el espíritu de las cruzadas y de la reconquista, que libera del islam a la vieja España cristiana, irrumpe de nuevo en el s. XV trayendo una nueva era misional. Como los caminos hacia Oriente resultaban muy difíciles por la ocupación islámica, se bus-

caron nuevas vías por el Oeste, a través de las cuales se esperaba rodear de nuevo al islam. Y así, con el florecimiento de las viejas matemáticas y de la geografía se abrieron nuevas posibilidades sobre todo a la navegación marítima. El intento de llegar por mar a la India, navegando desde la península Ibérica hacia el Oeste —desde Pedro de Ailly († 1420) se creía en la forma esférica de la Tierra— condujo al descubrimiento de América por Cristóbal Colón en 1492, y unos años después (1497-1498) Vasco de Gama encontraba el camino de la India circunnavegando el África. Por la misma época P.A. Cabral (ha. 1500) descubre el continente sudamericano y el camino hacia China pasando por Brasil. Estos descubrimientos fueron acompañados desde el comienzo por un espíritu misionero, aunque muy pronto pasaran al primer plano los asuntos políticos y económicos. Los papas habían fomentado esos viajes descubridores de Portugal y de España, y en 1493 aparecieron tres bulas pontificias, por las que se asignaba a España el mundo occidental más allá del mar Atlántico (América) y a Portugal el mundo oriental (la India y China); y ello no sólo para las relaciones comerciales, sino también con un explícito cometido misionero. Mas la nueva primavera misional que volvía a florecer, pronto quedó ahogada por los problemas humanos de poder.

h) Primero, en el viejo Occidente la reforma provocó una división profunda de la cristiandad, que se dejó sentir sobre todo en la ocupación del nuevo mundo americano. Cuando las Iglesias reformadas, que al principio no se interesaron por las misiones, empezaron ya en el s. XIX a enviar misioneros a los países de África y de Asia, los problemas de la escisión eclesiástica de Occidente también repercutieron en las tierras de misiones. Por otra parte, la contrarreforma dio a la vieja Iglesia una nueva conciencia y confianza en sí misma, y la nueva orden religiosa de la contrarreforma, la Compañía de Jesús, quiso ganar para Cristo el enorme nuevo mundo, sobre todo China a la vez que el antiguo solar europeo. El concilio de Trento llevó a una renovación del papado que —en el siglo XVI estimulada ya por Francisco de Borja y por la fundación de una nueva congregación misionera por obra de los carmelitas— bajo el papa Gregorio XV condujo a la creación a 6-1-1622 de la Congregatio de propaganda fide decisiva para las misiones católicas; anejo a la misma se fundó, bajo Urbano VIII, un Collegium de propaganda fide. Por la misma época se creó una

imprenta en múltiples lenguas, la Polyglotta, de modo que en la curia pontificia hubo una central misionera bien dotada. Es verdad que con la nueva fundación llegaron ciertas dificultades que en el s. XVIII tendrían efectos muy negativos; pero antes de eso se pudieron crear todavía grandes obras misionales. La necesidad de un personal misionero más y mejor formado indujo a la fundación en 1659, y bajo el papa Alejandro VII, de la Misión extranjera de París, dirigida por los jesuitas; la Misión obtuvo en 1663 el reconocimiento estatal por parte de Luis XIV. Durante el mismo siglo XVII aún surgieron nuevas congregaciones religiosas como los lazaristas, los espiritinos y otras; con todo lo cual Francia asumió cada vez más una función directiva en la labor misionera del catolicismo.

i) Pero el s. XVIII volvería a poner en tela de juicio esas realidades que tanto prometían. En ningún otro campo se hace tan patente como en la acción misionera de la Iglesia la intervención de fuerzas buenas y malas, de debilidades humanas y de virtudes. Y así surgió al comienzo el *conflicto de jurisdicción* debido a los roces entre los jesuitas, que desde comienzos del s. XVII trabajaban en Oriente por encargo de la romana Congregación de propaganda fide, y los misioneros franciscanos y dominicos, que hacia finales del mismo siglo llegaron a la región; el conflicto sólo pudo resolverse con exenciones y privilegios molestos. Inmediatamente se suscitó, primero en el campo mismo de la misión jesuítica y después en todo el ámbito de China, la todavía más difícil *disputa de los ritos,* que llevaba anejo el problema fundamental de *las traducciones.* ¿Hasta qué punto podían incorporarse unos ritos paganos en el culto cristiano para su cristianización, y qué expresiones chinas podían considerarse apropiadas para reproducir de modo adecuado las verdades cristianas, especialmente las relativas a Dios? Contra la grandeza de miras en estas cuestiones, especialmente por parte de los jesuitas guiados desde Roma (Ricci) tomaron resueltamente partido los franciscanos y dominicos que estaban bajo el protectorado de la corona portuguesa. La controversia se prolongó desde 1645 al 1700, y la misma Roma dio respuestas contradictorias según la forma de las consultas. Finalmente en 1700, y tras haber intervenido la Sorbona de París con su dictamen, el papa Inocencio XII prohibió a ruegos de los dominicos la mayor parte de las libertades teológicas (no políticas) de

los jesuitas en su acción misionera. Por el contrario el emperador de China, tras haberse informado de la controversia, sólo permitió que trabajaran en su país aquellos misioneros que seguían la mentalidad más liberal de los hombres de la Compañía de Jesús. Después de la muerte del emperador Kang Hi arreciaron en China las primeras persecuciones contra los cristianos, lo que indujo al papa Benedicto XIV, en 1742, a suprimir por completo las libertades otorgadas a los misioneros jesuitas. Ello produjo un estado de postración en las florecientes misiones del Oriente. A ese agostamiento de la primavera misional en las lejanas tierras orientales contribuyeron en forma extraordinariamente negativa otros cinco acontecimientos de la vieja Europa: en la *disputa jansenista* vencieron los rigoristas sobre los moderados, al menos en un principio; la nueva *filosofía de la ilustración* que llegaba pujante fue robando terreno al pensamiento religioso; la doctrina del poder ilimitado del Estado, derivada de aquella concepción filosófica, provocó una infortunada *mentalidad colonialista* y un *nacionalismo* que abarcaba también a los pueblos jóvenes, en los que ya no tuvo cabida la concepción de la libertad de la persona, base de la concepción cristiana del mundo. A ello se sumó, en 1773, la *disolución de la Compañía de Jesús* por el papa Clemente XIV, cuando la orden tenía no menos de 1200 misioneros en países de auténtica misión. Cuando, finalmente, la *Revolución francesa* suprimió la base existencial de las grandes órdenes misioneras francesas, no hizo sino romper el gran brote de 1622.

k) Sólo después que hubieron terminado las guerras napoleónicas se llegó en el s. XIX a un auténtico resurgir de la actividad misionera en la Iglesia. Los motivos fueron principalmente tres: las crueldades de la revolución francesa habían puesto de relieve el valor de lo cristiano frente a la concepción ilustrada, mientras que, por otra parte, la revolución había dado al pueblo una nueva conciencia de envío. Vino a sumarse a todo esto por los años treinta el *movimiento romántico,* que sacó del pensamiento histórico un nuevo sentido a la tradición y a los valores religiosos (especialmente de la em). En la década de los setenta, del mismo s. XIX, surgió también el *Kulturkampf en Alemania,* que reforzó la conciencia católica en el mundo en la medida en que era oprimida en Alemania. Estas experiencias básicas produjeron un nuevo florecimiento de la idea y del espíritu misioneros,

que se mostró sobre todo en nuevas y numerosas fundaciones de congregaciones y asociaciones misioneras en Francia y más aún en Alemania, que entre tanto había pasado a capitanear de momento las empresas misioneras católicas. Contribuyó a ello la nueva apertura técnica del mundo entero, la extensión del comercio especialmente con China y Japón, y la idea colonialista que, pese a todos sus aspectos sombríos, muchas veces se emparejó con la idea misionera, y, finalmente, la abolición de la esclavitud, a la que había contribuido en gran manera la Iglesia.

Mencionaremos sólo algunas de las grandes obras misioneras que surgieron en esa época: en Lyón, y en 1822, se fundó La Obra de la propagación de la fe, que pronto se extendió por todos los países europeos y obtuvo el reconocimiento pontificio. En 1843 surge en Nancy La Obra de la santa infancia de Jesús, que asimismo se difundió por toda Europa y que tuvo gran importancia de cara a despertar la idea misionera en los niños. En 1889 unas señoras fundaron en Caen La Obra caritativa del santo apóstol Pedro, que propagó y trabajó en gran manera por la formación de un clero indígena en los países de misión. Y al lado de todo esto aparecieron numerosas cofradías y asociaciones misioneras de hombres, mujeres y jóvenes con carácter más local. El papa Gregorio XVI (1831-1846) fue el gran papa misionero del siglo, mientras que León XIII proclamaba en su encíclica misionera *Sancta Dei Civitas,* de 3-12-1888, el deber misionero de cada cristiano y de todo el pueblo de Dios. Gran número de escritos misionales de mayor o menor amplitud llevó la idea misionera hasta el pueblo.

l) Ya en el s. XX, el clero diocesano se une también al clero religioso en la labor misionera (fundación de la Unión misional del Clero).

Pero lo realmente decisivo acaeció en los propios países de misión: el número de católicos creció muy especialmente en África (pasando de 13 millones en 1935 a 35 en 1958 y a casi 50 en 1978) y en Indonesia. En los países de misión surgió una Iglesia indígena con clero propio y con numerosos auxiliares misioneros (catequistas y hermanos), aunque en la mayor parte de los casos no se ha podido prescindir por completo de los misioneros foráneos. Y ha sido sobre todo la jerarquía nativa la que ha tenido singularísima importancia en las diversas situaciones políticas. Y a

ello se añade un rápido crecimiento de la escolaridad hasta las escuelas superiores (Japón) y una amplia red social. Al lado de estas luces esplendorosas no faltan las sombras graves: la división entre las iglesias misioneras cristianas, el creciente poder político del islam, el peligro comunista en los mismos países de misión así como el secularismo y las corrientes anticristianas en el mundo económico y liberal del solar europeo. A esto se añade en nuestros días la crisis económica mundial, que ha desencadenado grandes tensiones en los países de misión entre ricos y pobres, entre los países industrializados y ricos del Norte y los países agrarios y en desarrollo del Sur. Lo más importante de estos grandes problemas misioneros de hoy los ha discutido el concilio Vaticano II; y a ello vamos a referirnos brevemente en las páginas inmediatas.

3. *Sistematización: los impulsos del concilio Vaticano II*

a) Lo que ya había expuesto, en forma clara y breve, la constitución LG 17 lo ha recogido y desarrollado el decreto sobre las misiones (AG) desde puntos de vista teológicos y de práctica pastoral. Para entender rectamente las nuevas afirmaciones del decreto misional es necesario que empecemos por echar una ojeada a los decretos *Sobre las relaciones con las religiones neocristianas* (NA) y *Sobre la libertad religiosa* (DH), porque es ahí donde se ve con especial claridad cómo ahora la lucha por la verdad objetiva de la fe y de las religiones se ordena a la valoración de la dignidad de la persona humana como principio básico. Ahora bien, a esa persona humana se la ve y se la entiende en serio desde la libertad de conciencia así como desde el deber de orientar y formar esa conciencia con atención renovada y creciente hacia las verdades de la fe y de la realidad, desde la personalidad singular de cada individuo así como desde su inserción en las sociedades de carácter social y cultural, económico y político, para poder así hacer patente también la exigencia de las diversas sociedades a las libertades que les son necesarias.

De ese sentido de la dignidad humana brota también una comprensión profunda de los valores positivos que se encuentran asimismo en las religiones y culturas no cristianas de los pueblos y que han formado y dirigido a los hombres mucho antes de que lo hiciera la fe cristiana. «La Iglesia católica no rechaza nada

de cuanto hay de verdadero y santo en esas religiones..., lo que no pocas veces permite reconocer un rayo de aquella verdad que ilumina a todos los hombres» (NA 2). Expresamente menciona aquí el decreto al hinduismo con su mística, al budismo con su ética y al islam con su grandiosa imagen de Dios y la confianza en él. Muy especialmente se alude a la religión judía, con la que está íntimamente ligado el cristianismo, no sólo a través de la persona de Cristo y de los apóstoles, sino también a través del misterio fundamental de toda la historia de la salvación con sus verdades y valores religiosos. Los padres del concilio se lamentan, dentro de ese contexto, en nombre de la Iglesia, de que ésta haya olvidado a menudo en su larga historia tales verdades y el amor cristiano que va vinculado a las mismas («El que no ama no conoce a Dios», 1Jn 4,8); y explícitamente se fundamentan y explican desde la palabra y el espíritu de la revelación cristiana esos nuevos puntos de vista, que ciertamente no hubieran entrado en la conciencia y vida de la humanidad sin los cambios espirituales operados en los siglos XVIII y XIX. Desde ese nuevo espíritu se ha de entender también adecuadamente el decreto misional. Vamos a referirnos sólo a cinco temas fundamentales del mismo.

b) Al comienzo figura la afirmación: «La Iglesia peregrina es por esencia misionera» (AG 2). La base de tal afirmación es la nueva concepción de la Iglesia como pueblo peregrinante de Dios, encargado de sostener y realizar la gran historia salvífica de Dios en medio de la historia humana. Así, pues, ya no se considera la misión como una empresa, que la Iglesia institucional lleva a cabo en este mundo al lado de otras muchas empresas (por ejemplo, la pastoral en los países cristianos). Más bien es una función vital de la Iglesia, en el fondo la primera, puesto que ésta, como «sacramento universal de salvación» precisamente «en el actual orden de cosas, del que están surgiendo nuevas condiciones para la humanidad, la Iglesia ... se siente llamada a la obra de salvación y renovación de toda criatura» (AG 1). Al igual que la existencia de la Iglesia también su ser y su misión han de entenderse desde el amor intradivino, que se da entre Padre, Hijo y Espíritu Santo; es decir, desde el amor trinitario como prolongación de las misiones divinas (Jn 20,21; 15,26s). Si el *Código de Derecho Canónico* [1917] todavía afirmaba que «se reserva exclusivamente a la sede apostólica todo el cuidado *(cura)* de las misiones entre los acató-

licos» (CIC [1917], can. 1350, § 2; cf. CIC [1983], can. 781-782), después del concilio hay que decir que la *organización* de la Iglesia universal y, por tanto, también de las empresas misioneras sigue siendo tarea exclusiva de la sede apostólica por motivos de unidad; pero la *solicitud* por la misión como realización de la Iglesia es algo que debe corresponder a todo el pueblo eclesial y a cada creyente, a cada diócesis y a cada parroquia (AG 28; 35).

«La teología de la comunión, la relación mutua de las iglesias particulares con un fundamento teológico (LG 23; AG 9; CD 6), exige un proceder *(praxis)* de comunión, una cooperación de base jurídica (pastoral), que favorece sobre todo a las Iglesias jóvenes» *(Grundriss der nk. KR*, Ratisbona 1980, 433-435; *Gemeinsame Synode des BRD* 1976, p. 807-846, con bibliogr.). De acuerdo con ello, tanto el decreto misional como el motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, de 6-8-1966, ordenan que la centralización de todas las empresas misioneras en la Iglesia (las diferentes órdenes misioneras y las asociaciones de sacerdotes diocesanos) es asunto de la Congregación de propaganda fide, y que se han de formar «consejos misionales» (de acuerdo con las conferencias episcopales y las diócesis) «nacionales y regionales» para el fomento de la obra misionera en la Iglesia universal.

c) Para llevar a cabo las diferentes empresas misionales con la mentada apertura de espíritu a todo lo verdadero y santo de este mundo, en la constitución LG, de 4-12-1963, se dan las instrucciones siguientes para el ámbito central de la vida eclesiástica, para la «liturgia»:

1) Es de suma importancia la aprobación del uso de la lengua vernácula en la liturgia de todos los pueblos (SC 36), con lo que el deseo allí expresado de que «el uso de la lengua latina debe conservarse en los ritos latinos» muy pronto cayó en el olvido. Y con la lengua vernácula en la liturgia es como únicamente se hace posible de un modo real la inculturación de la fe cristiana. Desde luego no conviene silenciar aquí que, gracias al mantenimiento de la vieja lengua latina en las misiones entre los germanos, esos pueblos recibieron con la cultura antigua un gran enriquecimiento para su propia cultura. Y resulta difícil decir hasta qué punto supuso esto un empobrecimiento espiritual para tales pueblos. Las religiones germánicas estaban ciertamente, como muchas religiones primitivas de la actualidad, en un nivel humano

inferior y en un estado de decadencia, en una situación totalmente distinta de las grandes religiones universales de hoy (hinduismo, shintoísmo, budismo e islamismo).

2) «La Iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad *(rigidam unius tenoris formam)* en aquello que no afecta a fe o al bien de toda la comunidad» (SC 37). Esta importante apertura a los valores y bienes de unas culturas extrañas no exime ciertamente de la tarea de estudiar, desde el espíritu del nuevo ámbito cultural, la diferencia axiológica de las diversas formas y ritos (por ej. en la música, la danza y el folklore) antes de su recepción en el culto cristiano.

3) Preservando la unidad del culto romano en lo esencial, se autoriza el abrir paso a una pluralidad y acomodación a las diferentes comunidades, regiones y pueblos, especialmente en las misiones.

4) Las autoridades eclesiásticas competentes (generalmente las conferencias episcopales de cada uno de los países) deben establecer las posibilidades de acomodación, «especialmente por lo que se refiere a la administración de los sacramentos, los sacramentales, las procesiones, la lengua litúrgica, la música eclesiástica y el arte sacro, siempre conforme a las normas fundamentales contenidas en esta constitución» (SC 39). Singular importancia reviste el artículo inmediato, por lo que vamos a reproducirlo en su tenor literal.

5) «Sin embargo, en ciertos lugares y circunstancias urge una adaptación más profunda de la liturgia, lo cual implica mayores dificultades. Por tanto: *1)* la competente autoridad eclesiástica... considerará con solicitud y prudencia los elementos que se pueden tomar de las tradiciones y genio de cada pueblo para incorporarlos al culto divino... *2)* Para que la adaptación se realice con la necesaria cautela, si es preciso, la sede apostólica concederá a la misma autoridad eclesiástica territorial la facultad de permitir y dirigir las experiencias previas necesarias en algunos grupos preparados para ello y por un tiempo determinado. *3)* Como las leyes litúrgicas suelen presentar dificultades especiales en cuanto a la adaptación, sobre todo en las misiones, al elaborarlas se empleará la colaboración de hombres peritos [es decir, nativos y seglares, que colaboran en una comisión eclesiástica] en la cuestión de que se trata» (SC 40).

Todo esto requiere ciertamente un conocimiento nada despre-

ciable del tema y de su historia, una capacidad de adaptación y un juicio crítico tanto respecto de la antigua liturgia eclesiástica como de los ritos y formas profanas y religiosas, especialmente por parte de quienes han de decidir y actuar como misioneros.

d) Esta apertura de la Iglesia a las religiones y cultura de los pueblos que han de ser misionados replantea el problema de la unidad y unicidad de la Iglesia, que desde luego no deja de ser una comunión de vida interna y espiritual de índole específica, el «cuerpo místico del único Cristo». Cuando se afirma la dirección de la Iglesia por un único colegio episcopal (representado por el consejo episcopal de toda la Iglesia junto a la sede apostólica) bajo la guía del papa y desde una concepción creyente de la misma Iglesia no sólo se afrontan y resuelven los auténticos problemas derivados de la nueva apertura de la Iglesia a los verdaderos valores humanos de todo el mundo, y siempre desde la hondura de la fe vivida en obediencia y amor, en paciencia y en la tolerancia necesaria para todas las relaciones humanas. Desde esa pluralidad de «teologías» y «liturgias» y «formas de vida cristiana», que a primera vista se ofrece, se puede también encontrar y recorrer el camino, que conduce a una nueva y superior unidad en Cristo y su Espíritu para el pueblo de Dios, tan inmerso ahora en este mundo. Cuando se entiende y vive rectamente la unidad externa en la dirección de la Iglesia, también se busca honradamente la unidad interna, que siempre será una tarea y un don del desarrollo y del crecimiento consciente del individuo y de sus comunidades; unidad interna que siempre se podrá ver y realizar aun en medio de la pluralidad de las opiniones y necesidades humanas. Lo cual reviste singular importancia para las «teologías» del tercer mundo. En la conferencia de Dar-es-Salaam, celebrada en 1976, se fundó la Asociación de teólogos del tercer mundo *(Ecumenical Association of Third World Theologians,* EATWOT), en la que habían de tratarse, junto a la teología de la liberación sudamericana, los nuevos intentos teológicos de África y Asia (India, Indonesia, Filipinas, China, Japón). La primera conferencia tuvo lugar en Accra (Ghana) en 1977; la segunda, en Sri Lanka (Ceylán) en 1979 (cf. HerKorr 33 [1979] 416-421), *Theologie im Kontext:* reseña de revistas desde enero de 1980: Instituto científico-misionero *Missio,* de Aquisgrán *(Kontextuelle Theologie: Den Glauben neu verstehen. Beiträge zu einer asiatischen Theologie,* Friburgo de Brisgovia 1981; *Evangelisation der Dritten Welt Anstöße für Europa,* Friburgo de Brisgovia 1982).

e) Y al hilo de estas reflexiones sobre la nueva concepción misionera surge la cuestión del sentido y finalidad así como de la *fundamentación interna de la acción misionera* de la Iglesia. No se puede negar que en épocas anteriores no sólo fueron ganados para Cristo grandes pueblos, que fueron cristianizados en un sentido genuino. Tampoco se puede negar que por las debilidades humanas en el cumplimiento de esa obra misionera también sufrieron grandes daños ciertos bienes y valores superiores de las culturas de pueblos antiguos, y hasta los padecieron esos mismos pueblos junto con sus culturas (como ocurrió, por ejemplo, con los indios americanos, con los incas). Y también ha habido siempre grandes espíritus liberales, especialmente desde la ilustración, que desaprobaron la acción misionera y exigieron que cada hombre fuera feliz a su manera (Federico I de Prusia), y la historia de las religiones, la psicología y sociología religiosas, sobre todo en nuestro siglo, aun reconociendo los singulares valores internos de la religión cristiana, han planteado la cuestión crítica del «carácter absoluto del cristianismo» (cf. A. Lang, FTh II [1958] 214-221, con bibliogr. U. Mann, *Das Christentum als absolute Religion* (liberal), Darmstadt 1970; W. Kasper (dir.), *Absolutheit des Christentums* (QD 79, Friburgo de Brisgovia 1977), a la cual el liberalismo y el indiferentismo no pueden por menos de responder negativamente.

Para el cristiano y católico, el cristianismo no sólo representa la «máxima evolución entre las diferentes religiones de la Tierra» desde el punto de vista de la historia religiosa, sino la única autorevelación del Dios uno y trino que se ha dado en la historia de la humanidad por obra de Jesús de Nazaret. Desde esa autoconcepción los padres del concilio han enumerado diversas razones que justifican la obra misionera de la Iglesia. Aquí vamos a recordar al menos cuatro que, vistas en su conexión interna, pueden esclarecer el sentido íntimo de la acción misional tanto desde Dios como desde el hombre.

1) La constitución LG 17 sitúa al comienzo el mandato misionero de Cristo (Mt 28,18ss; cf. Mc 16,15-18), que la Iglesia recogió de los apóstoles y que ha de cumplir hasta el fin de los tiempos y hasta los confines del planeta (Act 1,8), hasta que Cristo «se someterá al que se lo sometió todo a él, para que Dios sea

todo en todos» (1Cor 15,28). Esta justificación de la obra misionera podríamos calificarla de «encarnacional», porque se fundamenta en el acontecimiento histórico por el que la realidad suprahistórica de Dios entró en este mundo histórico, y el envío *(Missio)* de los apóstoles y de sus sucesores y de la Iglesia entera y de cada uno de los cristianos está continuamente vinculado retrospectivamente a la «misión» que el Hijo ha recibido del Padre (Jn 20,21; 17,18).

2) El decreto sobre las misiones (AG 2-9) recoge esta última idea de la «misión» y monta sobre ella su profundo razonamiento histórico-salvífico, cristológico y soteriológico. El «amor fontal» en Dios es el fundamento eterno, y el ser divino-humano de Cristo representa el fundamento temporal del envío y obra de Jesucristo para la salvación de todos los hombres y para la recapitulación y renovación del mundo entero en la historia terrena (Ef 1,2-23; 2,10; Col 1,13-20). «Pues quiere Dios que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. Porque Dios es único y único también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo como rescate por todos» (1Tim 2,4s). «No hay salvación en ningún otro» (Act 4,12).

3) Considerada desde nuestra época, la obra misionera de la Iglesia hay que verla de un modo histórico-escatológico. «El tiempo, pues, de la actividad misionera (de la Iglesia) discurre entre la primera venida del Señor (la encarnación) y el segundo (parusía)» (como juez del mundo: cf. AG 9; Mt 25,31-46; Ap 20,11-22, 5). A esta visión universal se ordena el mandato misionero de Mc 16,15s: «Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda la creación. El que crea y se bautice, se salvará (obtendrá la salvación); pero el que se resista a creer se condenará (no obtendrá la salvación)».

4) De las instrucciones más prácticas del decreto misional podemos sacar una cuarta fundamentación de la acción misionera de la Iglesia como pueblo de Dios, que necesariamente se suma a las otras razones: una fundamentación eclesiológica existencial, la cual parte del hecho de que la acción del amor eterno de Dios en Cristo y su Espíritu para la salvación de todos los hombres exige también de cada uno la respuesta del amor, que le empuja a reconducir a todos y todo a Dios. Expresión de ese sentimiento y actitud son las palabras del apóstol: «¡Y ay de mí si no anuncio

el evangelio!» (1Cor 9,16; cf. Lc 17,10). «El amor de Cristo nos apremia, al pensar esto: que uno murió por todos. Por consiguiente, porque todos murieron. Y por todos murió, para que los que viven no vivan ya para sí mismos, sino para aquel que murió por ellos y fue resucitado» (2Cor 5,14s).

En realidad ésta debería ser la primera y más profunda motivación. Pero en nuestra pobreza humana siempre estará en primer lugar el mandamiento misional histórico, y nuestro amor a Cristo determinará siempre con qué espíritu y con qué fuerza de entrega entendemos y cumplimos ese mandato. Ahora bien, el amor de Cristo hasta hoy ni siquiera nos ha hecho capaces de ser una sola cosa como hermanos y hermanas suyos en una sola Iglesia.

Por ello vamos a estudiar la cuestión del ecumenismo, tal como la ha tratado el concilio Vaticano II, como cuestión previa a una obra misionera cristiana que sea fecunda. Antes, sin embargo, y como último problema veamos otra cuestión.

f) La estructura fundamental de la acción y acontecimientos misioneros. La respuesta a esta cuestión ha sido en la práctica muy diferente en los distintos períodos misioneros, de acuerdo con el espíritu de la época: en ocasiones el primer plano lo ocupó el bautismo (misión germánica, Francisco Javier), en otras la instrucción y a veces la práctica del culto. La única respuesta válida a nuestra pregunta hay que sacarla, sin duda, del mandato misionero, que suena así en Marcos (16,15): «Predicad el evangelio a toda la creación» (κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον) y que en Mateo (28, 19s) contiene los cuatro miembros a los que ya nos hemos referido (p. 355). Téngase en cuenta que para Marcos «el evangelio» no es una doctrina, sino la persona, el acontecimiento y la obra de Jesucristo mismo (cf. Mc 1,1; cf. 1Cor 15,1-5).

1) De ahí que el acto fundamental de la actividad misionera lo pueda ver Mateo (28,19; 13,52; cf. Act 14,21) como el «haced discípulos» (de Jesús: μαθητεύσατε). Ahora bien, hacer discípulos equivale a conducir a los hombres hasta Jesús, para que puedan escuchar su llamada personal y seguirle. Así, en su Evangelio, Lucas llama a los apóstoles «discípulos» de Jesús hasta el episodio de Getsemaní, cuando ellos dejan de seguir al Señor (22,45); a partir de ahí sólo los designa como «los once» o «los que estaban con él». Sólo en Act 6,1 vuelve a recoger el título de discípulos, aunque para referirlo ahora a los «cristianos» (ThW IV [1942]

445, 450, 465). «Discípulo (como título) establece siempre la existencia de una vinculación personal, que informa toda la vida de quien es designado como discípulo, y en su peculiaridad excluye cualquier duda de quién desarrolla aquí la fuerza informante» (ibid. 444: Mc 2,18ss).

2) Al ser la fuerza informante de los discípulos la persona del «Maestro» *(rabbi; διδάσκαλος)*, continúa Mateo con el mandato misionero: «y bautizadlos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», pues que el Dios viviente y trino es el que engendra y forma al cristiano como hermano y hermana de Cristo con los sacramentos y la gracia.

3) Y al no poder ser aquí el elemento informante una verdad objetiva sino sólo una sabiduría vital y personal, prosigue el mandato misionero: «y enseñadles a observar (διδάσκοντες... τηρεῖν: Mt 28,20) todo cuanto os he ordenado»; es decir, transmitidles mis instrucciones; no la «ley» de la tradición, sino mis enseñanzas vividas para el «seguimiento de Cristo».

4) La última frase del mandamiento misionero puede entonces sonar así: «Mirad (ἰδού: he aquí, prestad atención, ahora viene lo más importante), yo estoy con vosotros todos los días hasta el final de los tiempos.» Lo cual significa que el misionero sólo puede y debe conducir a los hombres hasta Cristo, para que éste los lleve al Padre (Jn 14,1-14). Y ello significa a su vez que el misionero no es más que «el siervo inútil» (Lc 17,10); el donante de todos los dones es el Espíritu, y el sujeto de todo ministerio es el Señor, siendo Dios el único que opera todo en todos (1Cor 12,4-7).

Así, pues, todo aquello con que el misionero puede ganar a los hombres para Cristo y llevarlos hasta él a fin de que sean sus discípulos, constituye una pieza útil y necesaria en su quehacer misionero; y todo cuanto le hace caer en la cuenta de que no es él, sino únicamente Dios, el que lo obra todo en todos (y en consecuencia, también el dolor y el fracaso) debe aceptarlo dando gracias a Dios; igualmente debe aceptar que la oración por sus «hijos» (1Cor 4,14-16) no puede en definitiva tener otra forma que las palabras de san Pablo: «No ceso de dar gracias por vosotros, haciendo mención de vosotros en mis oraciones, para que el Dios de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de la gloria, os dé espíritu de sabiduría y de revelación en el pleno conocimiento de él (de Jesucristo); para que, iluminados los ojos de vuestro corazón, sepáis cuál es la esperanza de su llamada, cuál la riqueza de la gloria de su herencia en el pueblo santo, y cuál la extraordinaria grandeza de su poder con respecto a nosotros los que creemos, según la eficacia del poder de su fuerza que desplegó en Cristo, resucitándolo de entre los muertos y sentándolo a su derecha en los cielos...» (Ef 1,15-19; cf. 1Cor 1,4; Rom 1,8; 2Cor 1,3-11; 1Tes 1,2; 2Tes 1,3; Flp 1,3-11; Col 1,3-12).

§ 14. El ecumenismo como tarea esencial de la Iglesia en nuestro mundo

En el marco del CTD sólo pueden citarse obras fundamentales y amplias: *Internationale Ökumenische Bibliographie*, Maguncia (tomos 1-14) 1967-1980; H.J. Urban - W. Henze (dirs.), *Handbuch der Ökumene*, Paderborn; tomo I, 1982 *(Ringen um die Einheit im Verlauf d. KG)*; tomo II, 1983 *(Die Theologischen Probleme und der ökumenische Vollzug)*; R. Frieling (prot.), *Ökumene in Deutschland; Ein Handbuch d. Interkonfessionellen Zusammenarbeit in der BRD*, Gotinga 1970; H. Döring, *Grundkurs ökumenischer Information*, Freising 1978; W. Men, *Ökumenischer Katechismus*, Stuttgart 1964; J. Lecler, *Historia de la tolerancia en el siglo de la reforma*, Marfil, Alcoy 1969; F.H. Littell - H.H. Walz (dirs.), *Weltkirchenlexikon*, Stuttgart 1960; J. Gründler, *Lexikon der christlichen Kirchen und Sekten (unter Berücksichtigung der Missionsgesellschaften und zwischenkirchlichen Organisationen)*, 2 tomos, Friburgo de Brisgovia 1961; P. Meinhold, *Ökumenische Kirchenkunde (Lebensformen der Christenheit heute)*, Stuttgart 1962; K. Algermissen, *Iglesia católica y confesiones cristianas*, Rialp, Madrid 1963; G. Tavard, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung* (París 1960), Maguncia 1964; R. Rouse - St. Neill, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung*, Gotinga [2]1963; G. Thils, *El decreto sobre ecumenismo del concilio Vaticano II*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1968; B. Lambert, *El problema ecuménico*, Cristiandad, Madrid 1963; L. Swidler, *The ecumenical. Vanguard (The History of the Una Sancta Movement)*, Pittsburgh 1974; H.E. Fey (dir.), *Oecumenical Advance*, Londres, tomo I, 1962 (1517-1948); tomo II, 1970 (1948-1968); Cardenal A. Bea, *El camino hacia la unión después del concilio*, Edicions 62, Barcelona; id., *El movimiento ecuménico*, Edicions 62, Barcelona; Y. Congar, *La tradición y las tradiciones*, Dinor, San Sebastián; M.J. Le Guillou, *Misión y unidad*, Estela, Barcelona; H. Weissgerber (ev), *die Frage nach der wahren Kirche. Eine Untersuchung zu den ekklesiologischen Problemen der ökumenischen Bewegung*, Essen 1963; L. Bouyer - G. Thils y otros autores, *Getauft auf einen Namen*, Eichstät 1962; G. Gloege (dir.), *Ökumenische Profile. Brückenbauer der Einen Kirche*, Stuttgart, tomo I, 1961; tomo II, 1966; W.D. Marsch - K. Thieme (dirs.), *Christen und Juden. Vom Apostelkonzil bis heute*, Maguncia 1961; Cl. Thoma, *Christliche Theologie des Judentums*, Aschaffenburg 1978; Fr. Mussner, *Traktat über die Juden*, Munich 1979;

L.A. Zander, *Einheit ohne Vereinigung. Ökumenische Betrachtungen eines Russischen Orthodoxen*, Stuttgart 1959; Metropolita Ch. Konstantinidis - E. Ch. Suttner, *Fragen der Sakramentenpastoral in orthodox-katholisch gemischten Gemeinden. Eine Handreichung für Seelsorger*, Ratisbona 1979; P. Gregoriou Garó, *En el camino hacia la unidad*, 2 tomos, Atenas 1978; M. Lienhard - H. Meyer (dirs.), *Luthertum und Katholizismus im Gepräch (...in den USA und auf Weltebene)*, Francfort 1973; J. Degenhardt - H. Tenhumberg - H. Thimme (dirs.), *Kirchen auf gemeinsamen Wege (... im Lehrgespräch ... im gemeinsamen Zeugnis ... im gemeinsamen Handeln)*, Kevelaer 1977; H.R. Mc Adoo - J.C.H. Aveling - D.M. Loades (angl.), ed. W. Haase, *Rome and the Anglicans*, Berlín 1982; Concilio Vaticano II, *Unitatis Redintegratio* (= UR); decreto sobre el ecumenismo, de 21-11-1964; *Orientalium Ecclesiarum* (= OE); decreto sobre las iglesias orientales católicas, de 21-11-1964; *Oekumenisches Direktorium*, Paderborn (con comentario, tomo I, de 14-5-1967; tomo II, de 16-4-1970); *Wege zur Gemeinschaft* (Comisión conjunta católica romana y evangélica luterana), Viena 1978; Paderborn 1980; H. Meyer - H.J. Urban - L. Fischer (dirs.), *Dokumente wachsender Zusammenarbeit*, Paderborn 1982; *Tomos Agapis (Dokumente ... zwischen dem Hl Stuhl und dem Oekumenischen Patriarchat, 1958-1976)*, Viena 1978; P. Lengsfeld (dir.), *Ökumenische Theologie (Ein Arbeitsbuch)*, Stuttgart 1980; J.C. Hampe (dir.), *Die Autorität der Freiheit II*, Munich 1967, 553-697; H. Meyer, *Luthertum und Katholizismus im Gespräch* («Ökumenische Perspektiven» 3), Francfort del Meno 1973; *Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?*, Ratisbona 1979 (con colaboraciones de H. Fries, E. Iserloh, G. Kretschmar, W. Lohff, P. Manns, H. Meyer, W. Pannenberg, P.-W. Scheele, H. Schütte); P. Lengsfeld, H.G. Stobbe (dirs.), *Theologischer Konsens und Kirchenspaltung*, Stuttgart 1981; *Bautismo, eucaristía y ministerios*, Centro de Estudios Orientales, Salamanca 1975.

Las reflexiones sobre la naturaleza misionera de la Iglesia nos han mostrado cómo la unidad y unicidad de la Iglesia tiene que acreditarse en su difusión por todo el mundo y entre todos los pueblos con sus diferentes religiones y culturas y, al mismo tiempo, encontrar su rostro siempre renovado en el propio crecimiento y maduración como realidad de este mundo.

Las reflexiones sobre el ecumenismo como tarea esencial de la Iglesia en este mundo deben mostrarnos algunos de los motivos del desgarramiento de la Iglesia de Cristo sobre la tierra y de los caminos que de nuevo pueden conducirnos a la única Iglesia, a la unicidad eclesial. Cuando hoy en el Consejo Ecuménico de las Iglesias, con sede en Ginebra y al que no pertenece la Iglesia católica, se reúnen casi 300 iglesias aunque sin formar una unidad en el sentido de la «Iglesia una, santa, católica y apostólica», surge un montón de preguntas que, al menos, hay que explicar, a fin de ver y entender adecuadamente el problema de la unidad

y unicidad de la Iglesia también desde ese lado. Las preguntas se discutirán a su vez en una parte sistemática, después que en la parte histórica hayamos expuesto algo de cómo se ha llegado a esta situación. Sin embargo, antes es preciso preparar la inteligencia de lo que sigue mediante cuatro observaciones previas.

1. *Observaciones previas*

a) La palabra «ecuménico» (οἰκουμένη = espacio vital de los hombres) significa originariamente en general «la Tierra habitada y cultivada por los hombres» (para el autor de *Sobre el mundo*, que figura entre las obras de Aristóteles [393*b* 18-22] comprendía Europa, Asia y África, con 40 000 estadios de anchura y 70 000 estadios de longitud). De ahí que los grandes concilios de la Iglesia se llamasen, al menos desde el de Éfeso en 431, concilios ecuménicos. La palabra recibió un sentido nuevo en el s. XIX, cuando las diversas iglesias cristianas, que se habían formado o habían surgido en el curso de la historia, y especialmente con vistas a la colaboración en tierras de misión, vuelven a buscar una unidad, que desde luego entendían de forma muy diferente, como veremos después. Ahora «ecuménico» designa un proceso de reunificación, que debe aportar la ansiada unidad.

b) Para ello es necesario cobrar conciencia de los *motivos de división*, que han conducido a la pluralidad actual de iglesias cristianas. Las formas de escisión de la única Iglesia se designan hoy generalmente con dos palabras «cisma y herejía». Ahora bien, los motivos para las dos formas de ruptura de la unidad son muy variados (cf. MS 4,1 [1972] 411-457). El *sentido de la palabra «herejía»* ha ido cambiando asimismo. Al principio «herejía» (αἵρεσις) significó, sobre todo en el helenismo, simplemente una «escuela filosófica o religiosa» (cf. Diógenes Laerc., *I Proem.*, XIII 19; Act 5,17; 18,5). En el lenguaje cristiano se señaló con ello, desde el comienzo, una forma de vida o doctrina que se apartaba del pensamiento o conducta común, ya que la forma de vida y la doctrina de la única Iglesia de Cristo no tolera ninguna desviación. De ahí que Pablo una inmediatamente la herejía con el cisma, cuando escribe: «Efectivamente, oigo decir en primer lugar que, al congregaros en asamblea (ἐκκλησία), se forman entre vos-

otros grupos aparte (σχίσματα), y en parte lo creo. Realmente conviene que haya entre vosotros escisiones (αἱρέσεις) para que se descubran entre vosotros los de probada virtud» (1Cor 11,18s: ThW I [1933] 181s: H. Schlier). La peculiar significación de «desviación en la doctrina» o «falsa doctrina particular» la adquiere la palabra «herejía» ya en la 2Pe 2,1 en que se dice: «...como también entre vosotros habrá falsos maestros (ψευδοδιδάσκαλοι), que introducirán encubiertamente divisiones (αἱρέσεις) perniciosas y negarán al Señor que los rescató, atrayendo sobre sí mismos rápida perdición. Muchos seguirán sus torpezas, y por causa de ellos será maldecido el camino de la verdad (ἡ ὁδός τῆς ἀληθείας)».

Este sentido de herejía se ha mantenido en la Iglesia desde el comienzo. Sólo en la disputa sobre la validez de los sacramentos, especialmente en la controversia donatista, se distingue claramente entre *cisma como separación de la Iglesia* y *herejía como doctrina errónea.* Así, puede decir Agustín: «Herejía significa una secta, que sigue una doctrina distinta, mientras que cisma es la separación de la gente que la sigue respecto de la Iglesia *(haeresis est diversa sequentium secta; schisma vero eadem sequentium separatio [Contra Cresc.* II, 3,4: PL 43,469]). El cisma no se constituye por la doctrina diferente. sino más bien por el desgarramiento del vínculo de comunión. Al igual que Cristo (Mt 7,15; Lc 21,8; Mc 13,5s), también Pablo advierte una y otra vez contra los falsos profetas y los pastores malos (Rom 16,7s; Gál 1,6ss; 1Cor 11,2ss), siendo especialmente las cartas pastorales las que tratan este tema (1Tim 1,3-11; 2Tim 2,14-26; 4,1-8; 1Jn 4,1-6) y las que reclaman una «sana doctrina» (1Tim 6,3; 1,10).

c) La teología ha reflexionado a menudo sobre estas dos enfermedades cancerosas (2Tim 2,17) contrarias a la unidad de la Iglesia.

1) Empecemos por considerar el contenido del *cisma.* En la Iglesia primitiva se trata las más de las veces de partidismos en las iglesias particulares (cf. las historias de heresiarcas en Hipólito, Teodoreto de Ciro, Epifanio, etc.), que volvían a desaparecer. Sólo a partir del s. III se formaron cismas más duraderos (Marción, nestorianos, monofisitas). El elemento sostenedor de la unidad se hace patente en el culto (celebración eucarística del obispo con su presbiterio y el pueblo eclesial: Ignacio de Antioquía, *Magn* 7,2; *Constit. Apost.* VIII 47, c. 31: Funk 673). Así el cisma

es una rescisión de la comunión de vida eclesial, cuyo motivo principal, según los *Cánones de los apóstoles,* es la «ambición de poder».

Desde la reforma gregoriana, en la em, se ve el cisma primordialmente como «separación de la jerarquía eclesiástica» (el papa y los obispos), pero que comporta a la vez una separación de la comunión de amor de la Iglesia. Así, escribe Tomás de Aquino (ST II-II, q. 39): el pecado de cisma es un pecado especial, pues consiste en el propósito de separarse de la comunión de amor, que no se da simplemente entre las personas particulares, sino que une a toda la Iglesia en la unidad del Espíritu. Ahora bien, la unidad de la Iglesia consiste tanto en la comunicación *(communicatio)* de los distintos miembros como en la subordinación a una cabeza común (cf. Col 2,18s) Y esa cabeza es Cristo, y su representante en la tierra el papa. Se hace así patente, como destacará más tarde J.A. Möhler *(Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus im Geiste der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte,* Tubinga 1825), que la unidad interna se contempla desde el Espíritu divino del amor, mientras que la unidad externa se ve a través de la institución jerárquica. Esta vasta imagen de la unidad de la Iglesia permite también comprender la multiplicidad de las causas del cisma: predisposición mental y caracterológica de cada persona, problemas políticos, económicos y sociales acerca del poder, cuestiones doctrinales y prácticas litúrgicas, cuestiones de disciplina y diferencias en la concepción del ideal eclesial de la *communio.* Y, como en el nacionalismo muchas veces coinciden varios de los motivos señalados, en múltiples ocasiones ha sido causa de cismas. Lo importante es que la terquedad, además de inducir a la separación de la antigua Iglesia, ha conducido a la formación de otra «iglesia» nueva y propia, que después se ha considerado como la «Iglesia universal» y ha sustituido a la Iglesia antigua. Y desde luego que dicha Iglesia antigua no pocas veces ha sido culpable con su actitud del comportamiento de la «iglesia» nueva.

2) El pecado de herejía es más grave que el pecado de cisma, según Tomás de Aquino. Mientras que en éste persisten a menudo las grandes realidades de la fe (doctrinas, sacramentos y ministerios: cf. la Iglesia oriental y la occidental), la herejía, como incredulidad, destruye precisamente ese vínculo interno de la unidad y apunta, de manera directa, contra Dios, que es la verdad

(ibid., a. 2). ¿Pero es la herejía mera incredulidad? Hemos de decir que en el curso de la historia también ha sido diferente el concepto de herejía: en la antigüedad era más bien un concepto eclesiológico y la propia em todavía no establece muchas veces una distinción clara entre herejía y cisma, y cualquier referencia de los concilios al anatema equivalía a una referencia a la herejía. Y si la herejía debe ser considerada como pecado, no se puede calificar como mera desviación objetiva de la verdad revelada. A ello ha de agregarse una culpa personal, una actitud que ya Agustín calificaba de *pertinacia (EP* 43,1; PL 33,16) o de *contumacia,* como endurecimiento y resistencia a dejarse enseñar *(De gen. ad litt.* VII 9,13; PL 35,160). Además, tal negación o duda ha de proclamarse y defenderse externamente, de modo que con ello se destruya la unidad externa de la Iglesia (cf. CIC [1917], can. 1325, § 2, y también CIC [1983], can. 751).

En nuestra época de ilustración e individualismo el verdadero peligro ha de verse más bien en una emigración interior de los creyentes por la que se alejan de la Iglesia, y que tiene sus raíces en el eclecticismo y en el indiferentismo liberal.

Ilustración es la actitud del hombre por la que pretende captar y definir categóricamente sólo con la inteligencia racional la verdadera realidad, que es siempre mayor que el conocimiento humano de la misma y que se logra a través de numerosos métodos y las más de las veces por caminos muy diferentes; y todo ello, aun reconociendo que dicho conocimiento racional está sujeto a un proceso en constante evolución. Tal actitud destruye la tradición y la autoridad en una forma extraña a la realidad. Volveremos a reflexionar sobre el tema al estudiar la recta comprensión de la *Ecumene.* El horaciano *Sapere aude (Ep.* I, 2,40) no significa «Atrévete a servirte de tu inteligencia» (I. Kant), sino que en el poeta latino equivale a «Pon un nuevo comienzo, y en seguida, para encontrar la recta forma de vivir *(recte vivendi)* que te permita llegar a ser sabio *(sapere - sapientia,* que es no sólo conocer y dominar la realidad, sino saborearla)» (cf. HWPh I [1971] 620-635; N. Hinske [dir.], *Was ist Aufklärung: Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift,* Darmstadt 1973).

d) Y para concluir vamos a referirnos todavía al *espacio objetivo,* al que debe extenderse hoy el esfuerzo ecuménico. Y ahí, en el espacio de los bautizados, en el espacio «cristiano», hay

que mencionar sobre todo cuatro grupos distintos entre sí: en primer lugar están las Iglesias ortodoxas, con las que la Iglesia católica hizo en común su camino histórico a lo largo del primer milenio, coincidiendo en todos los puntos esenciales de la fe (Trinidad, fe en Cristo, sacramentos, ministerio apostólico, sacerdocio y formas básicas de la liturgia). Después, junto a la Iglesia de los viejos católicos (de Utrecht) hay que mencionar a la Iglesia anglicana, en la que tiene un papel importante sobre todo la tradición patrística, aunque en otras cosas se haya acomodado a las iglesias reformadas. Entre estas iglesias reformadas (luteranos, calvinistas, sectas) ha sido la Iglesia luterana la que en virtud de su peculiar concepción de la eucaristía ha encontrado el diálogo ecuménico más estrecho con la Iglesia católica, aunque la cuestión de los ministerios, al igual que en las otras iglesias reformadas, sigue planteando muchas dificultades.

Al lado de estas grandes iglesias cristianas con las que la Iglesia católica ha de establecer el diálogo ecuménico de una manera especial, es necesario que nos refiramos —al menos en estas observaciones previas— al *diálogo con el antiguo pueblo de Dios,* con la comunidad judía creyente. No se puede considerar la religión de Israel como las otras religiones no cristianas, porque no sólo la religión israelita, sino toda su historia se ordena de modo singularísimo a la religión cristiana, hasta el punto de que Pablo ha podido escribir: «Tened, pues, presente que los que proceden de la fe, éstos son hijos de Abraham. Y la Escritura, previendo que Dios justificaría a los gentiles, anunció de antemano a Abraham: Todos los gentiles serán bendecidos en ti... Cristo nos rescató de la maldición de la ley... Y esto para que la bendición de Abraham llegue en Cristo Jesús a los gentiles, a fin de que por medio de la fe recibamos la promesa del Espíritu... Entonces, ¿a qué viene la ley? Fue añadida por razón de las transgresiones... Pero la Escritura lo encerró todo bajo el pecado, para que a los creyentes les fuera dada la promesa por la fe en Cristo Jesús... Todos, en efecto, sois hijos de Dios mediante la fe en Cristo Jesús... Y si vosotros sois de Cristo, luego sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa» (Gál 3,7-29).

En la carta a los Romanos trata Pablo el misterio histórico-salvífico de Israel y de la Iglesia ahondando en el problema y aduciendo esta comparación: «Si santa es la raíz, también lo son las ramas. Si algunas ramas (de los judíos) fueron desgajadas

(del noble olivo que es Israel), y tú, siendo olivo silvestre (perteneciente a los pueblos de la gentilidad), fuiste injertado en las restantes, para compartir con ellas la raíz (los patriarcas) y la savia del olivo (Israel), no te engrías contra aquellas ramas (los judíos desgajados); y si te engríes, piensa que no eres tú quien sostiene la raíz, sino la raíz a ti... Efectivamente si tú fuiste cortado del que era por naturaleza olivo silvestre (la gentilidad), y contra tu natural condición fuiste injertado en un olivo bueno (la promesa a Abraham), ¡con cuánta más razón ellos, que son ramas legítimas, podrán ser injertados en el propio olivo!... Mirando al evangelio, es verdad que son enemigos de Dios (ahora) en beneficio vuestro; pero, mirando a la elección, son amados por Dios, en atención a los patriarcas; pues los dones de Dios y su llamada son irrevocables» (Rom 11,16-29).

La historia salvífica judía como fundamento primero de la religión de Israel, tal como la conocemos por las Escrituras del AT (antes de su ulterior evolución en el Talmud y el Midrash: cf. L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, Munich [6]1976; H.H. Ben Sasson, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 3 vols., Munich 1978-1980), es el primer fundamento histórico de la historia salvífica y de la revelación cristianas, aunque en Jesús de Nazaret, que procede del pueblo judío, el Mesías y verdadero Hijo de Dios (cf. Col 2,9: en él habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente), haya ocurrido según nuestra fe cristiana algo absolutamente nuevo, la «nueva alianza» (Jer 31,31-34; Lc 22,20; 1Cor 11,25; Heb 7,1-10.18), y en este mundo se ha hecho realidad la revelación definitiva de Dios, tras la cual ya no puede darse ninguna otra «nueva». Lo que no impide que esa «novedad» de la alianza nueva sea una permanente «espera de la revelación de los hijos de Dios» (Rom 8,19; cf. 1-30), con la resurrección de los muertos antes del juicio final (1Cor 15,22-28), con lo que se hará realidad patente que «Dios lo es todo en todo».

Sobre la base de tales afirmaciones de la Escritura los exegetas admiten hoy que «Israel, conforme a lo que dice el texto de Rom 11,26-32, no alcanzará la salvación en virtud de una conversión masiva previa a la parusía (F.W. Maier), sino única y exclusivamente por una iniciativa del Dios que se compadece de todos, independiente por completo de la conducta de Israel y del resto de la humanidad, iniciativa que en concreto consistirá en la parusía de Jesús» (Fr. Mussner, *Traktat*. 59s). Lo cual hace que ciertamente resulte problemática para el pensamiento humano la libertad de la conversión de Israel a Cristo. Pero la gracia de Dios puede conducir al hombre, sin tocar su libertad: es la gracia la que hace la libertad realmente libre. «En Cristo tenemos la libertad» (Gén 2,4; 5,1.13).

2. *Datos históricos sobre el problema del ecumenismo*

Estas breves indicaciones históricas quieren presentar sobre todo aquellos acontecimientos en los que aparece algo fundamental de cara a lo que se necesita para una recta «actitud ecuménica según la concepción de la Iglesia católica».

a) Dentro de la Iglesia católica, que se entiende a sí misma como una unidad externa fundada por Cristo y como una unidad interna sostenida por él y por su Espíritu, se dio durante largo tiempo un cisma sorprendente: el *cisma papal de 1378-1418*, que se caracterizó por la coexistencia de dos a cinco «papas». Pero a pesar de esa confusa situación eclesiástico-política a lo largo de cuarenta años, se puede trazar la línea de los papas legítimos (frente a los antipapas), y la renuncia del papa Gregorio XII, solicitada por el *concilio de Constanza*, no pretendía señalar como ilegítimo a dicho papa, sino simplemente crear la posibilidad de una nueva elección (que se celebró tras la muerte del mentado Gregorio el 11-11-1417) que acabase con el cisma pontificio. No obstante el conciliarismo dominante desde 1379, jamás se puso en duda que la Iglesia de Cristo en principio sólo podía tener una cabeza suprema; es decir, que estaba estructurada jerárquicamente en el sentido antiguo.

b) En las cuestiones de la fe hubo desde el comienzo diversas opiniones y escuelas teológicas que, sin embargo, cuando se trataba de la fe de la Iglesia, siempre se remitían a una sola formulación lingüística (a los concilios), por la que debían enjuiciarse y condenarse como herejía las afirmaciones divergentes. La dura historia de los herejes de la Iglesia antigua en las cuestiones acerca de Dios y de Cristo, del sacramento y de la gracia, resueltas en los grandes concilios, es precisamente un testimonio elocuente. En las auténticas cuestiones de fe no hubo compromisos. Cuando

se intentaron, las más de las veces por motivos políticos (fórmulas de unión) jamás sirvieron a la verdadera unidad y tuvieron vida breve.

c) También la grave lucha por la unidad de la Iglesia en los enfrentamientos entre la Iglesia oriental griega y la Iglesia occidental latina surgió, pese a las tensiones espirituales entre ambas culturas, exclusivamente por circunstancias políticas; empezó el 381 en el primer concilio celebrado en la nueva Constantinopla imperial (¡la segunda Roma!), creció en Calcedonia, en 451, y bajo Focio, en 879, hasta la trágica separación ocurrida en 1054 bajo Miguel Cerulario en oriente y bajo León IX y su secretario de Estado Humberto de Silva Candida en occidente. La separación entre oriente y occidente, que se selló con las cruzadas y sobre todo con la cuarta en 1204, siendo emperador de Constantinopla Alejo IV y papa de Roma Inocencio III, y que provocó la destrucción de la capital oriental tanto por errores humanos como por las circunstancias desgraciadas, ya no pudieron subsanarlas las diversas «tentativas de unión» que se llevaron a cabo en Lyón (1274) bajo Gregorio X y en Florencia bajo Eugenio IV. Allí se echó de ver que la realidad espiritual y religiosa de la unidad de la Iglesia puede destruirse ciertamente por las fuerzas políticas, pero no puede restablecerse por la acción de las mismas. Sólo la actitud, nacida del espíritu de fraternidad cristiana y de responsabilidad universal, de un patriarca Atenágoras de Constantinopla (1886-1972) y de un papa Juan XXIII condujo en 1958 a un primer intercambio epistolar, que motivó a su vez el 5-1-1964 el memorable encuentro del patriarca Atenágoras y del papa Pablo VI en el monte de los Olivos de Jerusalén; y, tras la devolución de la cabeza de san Andrés, robada en las cruzadas, a Constantinopla, fue posible el 7-12-1965 en Roma y Constantinopla el levantamiento por ambas partes de las excomuniones de 1054. Sobre esa base han podido establecerse las conversaciones entre las dos antiguas Iglesias que buscan la unión tras la precedente separación visible en la común celebración eucarística, buscan la *koinonia* por la que se ha de orar en obediencia al Espíritu de unidad.

El decreto sobre el ecumenismo (UR 15) escribe a este respecto: «Esas iglesias (orientales), aunque separadas, poseen verdaderos sacramentos y sobre todo — gracias a la sucesión apos-

tólica — el sacerdocio y la eucaristía que las unen aún con nosotros íntimamente: por esta razón, una cierta comunicación en las cosas sagradas, en momentos oportunos y con la aprobación de la autoridad eclesiástica, no sólo es posible sino aconsejable.» Y el decreto sobre las iglesias orientales católicas (DE 27) escribe: «Teniendo en cuenta los principios ya dichos, pueden administrarse los sacramentos de la penitencia, eucaristía y unción de los enfermos a los orientales que de buena fe viven separados de la Iglesia católica, con tal que los pidan espontáneamente y tengan buena disposición. Más aún: pueden también los católicos pedir esos mismos sacramentos a ministros acatólicos de iglesias que tienen sacramentos válidos (en las iglesias orientales), siempre que lo aconseje la necesidad o un verdadero provecho espiritual y sea física o moralmente imposible acudir a un sacerdote católico.» En lo que se supone ciertamente el acuerdo de las situaciones de las diferentes iglesias (UR 24: cf. Ch. Konstantinidis - E.Ch. Suttner, *Fragen der Sakramentenpastoral in orthodox-katholisch gemischten Gemeinden. Eine Handreichung für die Seelsorge,* Ratisbona 1979).

d) Distintas y mucho más complejas se presentan las cuestiones ecumenistas entre la Iglesia católica y las Iglesias reformadas. Poco después de terminada la guerra religiosa de los treinta años (1618-1648) empezaron las tentativas por volver a unir a los cristianos. Con ese fin se entabló el intercambio epistolar entre el obispo J.-B. Bossuet (1677-1704) y el científico y filósofo G.W. Leibniz (1646-1716), así como la correspondencia entre el cardenal de Noailles (1651-1729) y el conde pietista N.L. Zinzendorf (1700-1760), buscando las posibilidades de una reunificación de las confesiones. En el siglo XIX, y frente a las voces de rechazo del sacerdote español J.L. Balmes (1810-1848) contra el protestante François Guigot (1787-1874) y del papa Pío IX contra una participación de los católicos en la Asociación para el fomento de la unión de la cristiandad (APUC), en Inglaterra importantes teólogos católicos preparan en 1864 el camino para una posible reunificación. Fue sobre todo J.A. Möhler (1796-1838) el que en su genial *Symbolik,* o exposición de los contrastes dogmáticos entre católicos y protestantes, demostraba ya en 1832 que muchas afirmaciones confesionales en su origen eran diferencias de escuela, que se trocaron en oposiciones insuperables tan pronto como se

rompió el vínculo de la unidad eclesiástica. También la colección de las distinciones dogmáticas, el *Enchiridion Symbolorum et Definitionum* del teólogo de Wurzburgo H.J. Denzinger (1819-1883), compilaba como respuesta a las lecciones del teólogo protestante H.W.G. Thiersch, *Über Katholizismus und Protestantismus* (Wurzburgo 1847-1848), pretendían servir al diálogo de las confesiones mediante el esclarecimiento de la doctrina tradicional católica. Y ello porque la firmeza en las convicciones más íntimas de la fe es la condición previa para reencontrar la verdadera unidad de la Iglesia única en la palabra de la Escritura y de la tradición. Hasta la rígida orientación luterana de la escuela de Erlangen, fundada por A. Harlefs (1806-1879), hay que verla en este contexto.

e) Había que buscar nuevos caminos para la reunificación con las iglesias reformadas, que a diferencia de las iglesias orientales no se habían separado por motivos nacionalistas e históricos, sino más bien por auténticas diferencias de fe respecto de la Iglesia antigua. Además, las iglesias reformadas presentan entre sí diferencias desde el comienzo en cuestiones de fe, por lo que la idea ecuménica tendrá que abrirse paso en sus propias filas para que sea posible fomentar la reunificación con la antigua Iglesia. Dos son los movimientos principales dentro del protestantismo que han preparado el camino en este punto. Al lado del pietismo (cf. RGG V [1961] 370-383) de los s. XVII y XVIII, hay que mencionar aquí sobre todo la toma de posición de los dirigentes luteranos contra la ilustración en el s. XIX. Y así contra esa ilustración escribió K. Harms (1778-1855) sus 95 tesis, y el danés N. Grundtwig (1778-1872) quiso entender las diferentes iglesias como distintas «escuelas teológicas», para preparar así el camino a una «comunión fraterna» entre las mismas. También la crítica al pietismo, en nombre de la paradoja en la concepción viva de Dios, por parte de S. Kierkegaard (1813-1855) merece citarse en ese enfrentamiento con la ilustración.

Para el movimiento ecuménico en las iglesias reformadas tuvo también singular importancia la teología anglicana con su sentido de la tradición y su pietismo, tal como se refleja en el *Common Prayer Book*. Todo ello se dejó sentir en el *Movimiento de Oxford*, fundado por J. Keth (1792-1866), E. Pusey (1800-1882) y J.H. Newman (1801-1890). Desde 1867 los arzobispos de Canterbury convocaron cada diez años a los obispos anglicanos de todo el

mundo a las Conferencias de Lambeth (un barrio de Londres), y la conferencia de 1888 estableció el denominado Lambeth-Quadrilateral, según el cual la reunión de las distintas iglesias reclamaba el reconocimiento *1)* de toda la Sagrada Escritura, *2)* de la confesión de fe de Nicea y de la confesión de fe apostólica, *3)* de los sacramentos del bautismo y de la cena del Señor, instituidos por Cristo, y *4)* de un ministerio instituido por Cristo en la Iglesia. La interpretación catolicista de los 39 artículos del anglicanismo, de 1563, por parte de J.H. Newman en su Tratado 90 continuó siendo la carta del «anglocatolicismo», incluso cuando Newman con su ingreso en la Iglesia católica, en 1845, había ignorado personalmente el objetivo del movimiento de Oxford que era el de fomentar una reunificación corporativa de las Iglesias. En dicho movimiento surgió también la teoría de las ramas, que dejó al margen por completo el protestantismo e intentó la nueva triple unidad eclesial entre la Ortodoxia, la Iglesia católica y el Anglocatolicismo, al modo con que al final de sus días V.S. Soloviev (1853-1900) buscó su refugio en una Iglesia rusa (ortodoxa) unida con la Iglesia romana bajo el gobierno del único Pedro. Voces ortodoxas más recientes hablaron de una reunificación en el sentido de la teoría de las ramas entre la Iglesia ortodoxa (Juan), la Iglesia protestante (Pablo) y la Iglesia romana (Pedro).

Dos realidades religiosas habían recibido nueva luz tanto en el movimiento de Oxford como en la Rusia del siglo XIX: la figura del «Cristo viviente» como único Señor de la Iglesia y la idea del «reino de Cristo», como la había desarrollado siglos antes Agustín en su *Ciudad de Dios*. Cierto que esta última realidad había sido malentendida desde la em por una falsa interpretación de Mt 12,17 («Dad al César lo que es de César y a Dios lo que es de Dios»), estableciendo una distinción entre el Estado profano y un cristianismo monacal. En contra de eso tanto Newman como Soloviev ponen de relieve la unidad interna de esa «ciudad de Dios», encarnada en una realidad del mundo cristiano, y ello precisamente cuando en 1870 había caído el pontificio Estado medieval y había que recuperar la imagen de la «Iglesia en este mundo». En esa época se introduce también el cambio en el lenguaje romano: el papa León XIII ya no califica simplemente de heréticas o cismáticas a las otras iglesias, como se venía haciendo hasta entonces, sino que las designa con los nombres que se dan a sí mismas. En 1895 el mencionado papa consagra la novena de

Pentecostés a la «oración por la unidad de los cristianos», y dos años después, en 1897, vuelve a hablar del mismo tema en su encíclica *Divinum illud*, aunque la unidad de la Iglesia él sólo podía verla realizada y garantizada en la Iglesia jerárquica establecida por Cristo, con el papa a la cabeza, como lo manifiesta en la encíclica *Satis cognitum* de 1896.

f) El ecumenismo del siglo XX empezó con el gran movimiento entre los cristianos evangélicos, que en la Conferencia mundial de las misiones, celebrada en Edimburgo en 1910, halló su primera expresión, llevando en la misma la voz cantante los anglicanos de América, en tanto que las Iglesias ortodoxa y católica no tomaban parte en la misma. Su presidente fue John Mon (1865-1955), fundador de la Alianza mundial de estudiantes cristianos. Con lo que se dejaron sentir en la conferencia tanto la idea misional como el movimiento estudiantil y el anglicanismo americano (dirigido por la Iglesia episcopaliana). El mismo año convocó dicha Iglesia episcopaliana a una conferencia ecuménica bajo el tema *Faith and Order* (fe y constitución eclesiástica), que sin embargo se vio impedida por el estallido de la primera guerra mundial (1914-1918), y que sólo pudo reunirse por vez primera el año 1927 en Lausana. Los temas de las siete ponencias que intervinieron en la reunión han conservado su vigencia hasta el día de hoy: *1)* llamada a la unidad; *2)* el Evangelio para el mundo; *3)* la naturaleza de la Iglesia; *4)* la confesión de fe común; *5)* el ministerio espiritual de la Iglesia; *6)* los sacramentos: bautismo y cena del Señor; *7)* la unidad de la cristiandad y la Iglesia.

Las conferencias internacionales siguientes de ese movimiento se han venido celebrando, con diferente acento en cada caso, en los años y ciudades que se señalan: 1937 en Edimburgo, 1952 en Lund, 1963 en Montreal, 1971 en Lovaina. Ya en 1921 se había fundado en Lake Mahonk (NY) el Consejo internacional de misiones (IMC), cuyas conferencias se han reunido: 1928 en Jerusalén, 1938 en Tambaram (India), 1947 en Whitby (Canadá), 1952 en Villingen (RFA), 1958 en Achimota (Ghana), 1963 en México; el año 1961 se había unido al *Consejo ecuménico de las iglesias* en Nueva Delhi.

El obispo noruego Nathan Söderblom (1866-1931) fundó con la *Conferencia universal de las iglesias* en Estocolmo (1925) el movimiento *Life and Work*, que sin embargo sólo pudo llevarse a

cabo después de la segunda guerra mundial (1939-1945) en Amsterdam en 1948, con el título de *Consejo ecuménico de las iglesias* (CEI), que abrazaba 147 Iglesias de 47 países. Tiene su sede en Ginebra, habiendo celebrado sucesivamente sus conferencias: 1954 en Evanston, 1961 en Nueva Delhi, 1968 en Upsala, 1975 en Nairobi, 1979 en Cambridge (cerca de Boston, USA). Hoy incluye casi 300 «iglesias» cristianas, entre las que se cuenta también ahora la Iglesia ortodoxa, mientras que la Iglesia católica tiene *status* de observador. En 1960 se elaboró esta fórmula de fe como requisito para pertenecer a dicho Consejo Ecuménico: «El CEI es una comunión de Iglesias, que confiesan de conformidad con la Sagrada Escritura al Señor Jesucristo como Dios y salvador y por ello se esfuerzan por cumplir aquello a que han sido llamadas en común, para gloria del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo.» La fórmula trinitaria final fue introducida por la Iglesia ortodoxa.

Este gran movimiento ecuménico extendido por todo el mundo es el marco en el que entablaron un diálogo ecuménico con las Iglesias reformadas después de la primera guerra mundial los movimientos de seglares católicos y, después de la segunda guerra mundial representaciones oficiales de la Iglesia católica. Cada vez se pone más de relieve el cometido de la «Iglesia de Cristo» propiamente dicha, cualquiera que sea el modo en que la entienden las diferentes iglesias, en favor del mundo entero, al que tiene que aportarle la salvación (*Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gespräches*, M. Seckler, O.H. Pesch, J. Brosseder, W. Pannenberg [dirs.], Colonia 1972 [*Festschrift für Heinrich Fries; mit 58 Beiträgen ein maßgebliches Werk zum Thema* «*Dialog in der Kirche*»].

g) Si desde 1920 la Conferencia de Lambeth había invitado sobre todo al diálogo entre las confesiones, también la Iglesia católica, con la aprobación de Roma. había hecho sus primeras tentativas; y así en 1921-1926 se celebraron en Malinas bajo la dirección del cardenal Mercier conversaciones entre católicos y anglicanos. Tras la *Declaración teológica de Barmen* de la EKD de 1934, que había abierto a las iglesias evangélicas el camino hacia la «Bekennende Kirche», y tras los padecimientos que habían sufrido en Alemania todas las iglesias bajo el régimen de Hitler (1889-1945), el sacerdote católico M.J. Metzger (1887-1944: murió asesinado en un campo de concentración) fundó la *Sociedad*

de Cristo Rey de la Cruz blanca, de la que surgió a su vez el movimiento *Una Sancta.* Ya en 1939 había propuesto la iniciativa de un concilio ecuménico sobre el problema de la reunificación de los cristianos y en 1944 escribió desde el campo de concentración en una carta al papa Pío XII: «Sólo una gran audacia de la fe, de la humildad y del amor puede llevar a la solución del problema decisivo de la cristiandad.» Desde 1950 publicaba Thomas Sartory, O.S.B., la revista «Una Sancta», mientras que Robert Grosche fundaba otra en Colonia con el nombre de «Catholica». Ya en 1925 y 1927 Max Pribilla se había referido en Munich mediante sus informes sobre las conferencias de Estocolmo y Lausana al estudio de la teología protestante también entre los católicos en nombre de un diálogo fecundo. En 1957 el cardenal L. Jäger fundó en Paderborn el *Instituto Adam Möhler* para cultivar el diálogo con la teología evangélica.

h) Tras la muerte del gran papa Pío XII (1939-1958), que había mostrado una cierta reserva frente al ecumenismo, irrumpió una nueva primavera ecuménica con el pontificado del papa Juan XXIII (1958-1963) no sólo en la Iglesia católica sino en todas las Iglesias cristianas. Ya su anuncio del concilio ecuménico el 25-1-1959 hablaba de la «invitación a las comunidades separadas a buscar la unidad», y para enero de 1960 proporcionó la idea general de la plegaria: «Todos los que buscan la verdadera Iglesia ojalá que conozcan profundamente el deseo del corazón de Jesús por la unidad de los suyos, y así lleguen a la unidad.» En pentecostés de 1960, y junto con las comisiones conciliares, fundó bajo la dirección del cardenal Agustín Bea un Secretariado para el fomento de la unidad de los cristianos, por cuya mediación asistieron al concilio, como observadores, durante los tres primeros años, los dirigentes de las más importantes comunidades eclesiales separadas de Roma, sin que fuera pequeña su influencia en el trabajo de los tres grandes textos, que pudieron publicarse definitivamente en 1964 sobre la Iglesia, el ecumenismo y las Iglesias orientales católicas.

El papa Pablo VI (1963-1978) asumió la resolución ecuménica de su predecesor como una herencia obligatoria, con lo que el espíritu del papa Juan XXIII ha podido dejarse sentir hasta el día de hoy. El cardenal A. Bea (1881-1968) ha resumido la idea básica de esa obra de unificación en su escrito *Unidad en la libertad,*

Euroamérica, Madrid 1967, p. 207 de la edición alemana (Stuttgart 1964) con estas palabras: «En los esfuerzos por la unidad no es necesaria la uniformidad; lo que se necesita de manera apremiante más bien es una colaboración prudente, una ayuda mutua, consejo y dirección. Es necesario recibir y dar informaciones, fomentar el intercambio mutuo de experiencias y multiplicar los contactos. Y tal vez la tarea más importante sea la de despertar entre los católicos el sentimiento de un verdadero apostolado ecuménico, e introducirlo en cada diócesis, en cada parroquia, en cada grupo social y profesional, en cada vida cristiana, por humilde que sea.» La tarea principal del ecumenismo es la de hacer cobrar conciencia de la actitud fundamental cristiana de la comunión *(communio),* que ni entre los hombres ni tampoco entre los cristianos es algo espontáneo, sino que siempre es cometido del hombre y don de Dios que es preciso rogar (cf. O. Saier, *Communio in der Lehre des II. Vat. Konzils* [MThSt III, 32] Munich 1973; P.C. Bari, *Koinonia. L'idea della Communione nell'ecclesia recente e nel NT*, Brescia 1972; J. Hainz, *Koinonia. «Kirche» als Gemeinschaft bei Paulus* [BU 16], Ratisbona 1982).

Así el decreto sobre el ecumenismo, que en el capítulo III trata por separado la situación de las iglesias orientales y de las occidentales desde la reforma, propone en el capítulo II las vías para la puesta en práctica del espíritu ecuménico: *1)* eliminar palabras, juicios y obras que no responden en justicia y verdad a la situación de los hermanos separados; *2)* fomentar el diálogo, entablado entre expertos debidamente formados por ambas partes; *3)* la oración en común y *4)* la colaboración en múltiples campos (de la cultura y del amor al prójimo), así como la renovación de la Iglesia en la obediencia a la voluntad de Jesucristo... *6)* El objetivo es la perfecta unidad eclesial, que se manifiesta sobre todo en la común celebración de la sagrada eucaristía (UR 4). Frente al peligro de un relativismo, indiferentismo e irenismo falso, siempre perjudicial a cualquier verdad y convicción profunda, se exhorta explícitamente a «exponer con nitidez toda la doctrina católica, sin oscurecer su sentido genuino» y a observar «un orden o jerarquía en las verdades» de la revelación (ibid. 11). Al mismo tiempo se alude a la diferencia entre la unidad natural de los hombres y la unidad de fe de los cristianos (cf. a este respecto el pensamiento del papa Juan XXIII en sus encíclicas *Mater et Magistra* de 15-5-1961 (Herder, Barcelona ²1965, con comentario) y

Pacem in terris de 11-4-1963 (Herder, Barcelona 1965, con comentario).

En conexión con el acontecimiento conciliar y las declaraciones sobre el ecumenismo se formaron numerosos círculos para el diálogo ecumenista, se celebraron conversaciones oficiales organizadas por las propias Iglesias y en las facultades de teología se creó una cátedra específica sobre el ecumenismo con sus institutos, a cuya colaboración se deben ya numerosos documentos de distinto valor (cf. R. Frieling, *Ökumene in Deutschland,* Gotinga 1970; H. Meyer - H.J. Urban - L. Fischer [dirs.], *Dokumente wachsender Zusammenarbeit,* Paderborn 1982).

3. *Sistematización*

Aquí vamos a presentar simplemente un resumen de los principales puntos de vista acerca del diálogo y de la actuación ecuménicos.

a) Ante todo es preciso consignar que la única Iglesia de Cristo, el único cuerpo cuya cabeza es Cristo, no ha desaparecido de este mundo, aunque por la «desunión de los cristianos» resulte difícil reconocer esa unidad de la Iglesia en este mundo nuestro. Por ello el decreto sobre el ecumenismo exhorta en su introducción a «promover la reintegración de la unidad entre todos los cristianos» *(unitatis redintegratio inter universos christianos promovenda),* a fin de que todos vuelvan a ser «uno en Cristo» *(unus in Christo:* Gál 3,27s). «Los que creen en Cristo y han recibido debidamente el bautismo están en cierta comunión, aunque no perfecta, con la Iglesia católica *(in quadam cum ecclesia catholica communione, etsi no perfecta)*» (UR 3). «La total plenitud de los medios de salvación se puede conseguir solamente por la Iglesia católica de Cristo, que es auxilio general de salvación *(generale auxilium salutis).* Creemos que el Señor confió todos los bienes de la nueva alianza a un solo colegio apostólico presidido por Pedro, para constituir un solo cuerpo de Cristo en la tierra, al que deben incorporarse plenamente todos los que pertenecen ya de algún modo al pueblo de Dios» (ibid.) De la unidad de la Iglesia, establecida por Cristo, dice el mismo decreto «creemos que subsiste indefectiblemente en la Iglesia católica *(in ecclesia catholica subsistere credimus)* y esperamos ha de crecer cada día, hasta el fin de los tiempos» (UR 4). La constitución LG declara sobre este punto: «Esta Iglesia (una, santa, católica y apostólica), constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, se realiza en la Iglesia católica *(subsistit),* gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él, aunque puedan encontrarse fuera de su comunidad muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica» (LG 8).

b) La verdadera Iglesia de Cristo sólo se puede percibir con una fe viva; es un misterio de fe, pero con una plena realidad histórica en este mundo, como el Jesucristo histórico, su Señor y cabeza de su cuerpo. Quien sólo capta la realidad histórica y sociológica no hace justicia a la realidad creída. «Pero la sociedad dotada de órganos jerárquicos, y el cuerpo místico de Cristo, reunión visible y comunidad espiritual, la Iglesia terrestre (histórica) y la Iglesia dotada de bienes celestiales, no han de considerarse como dos cosas, sino que forman una única realidad compleja, constituida por un elemento humano y otro divino» (LG 8).

c) Aunque la única Iglesia de Cristo sólo existe en una forma histórica concreta, sería erróneo decir que se da «sólo en las iglesias locales» (Döring, p. 48), y no más bien y primordialmente como la única realidad universal, que está presente en las distintas iglesias locales. Esa realidad universal es equiparable a la familia, que asimismo no sólo está presente en los distintos miembros que la forman y en su concreto sentido familiar, sino más bien como una realidad que los abraza a todos, aunque alguno de los miembros ya no reconozca su pertenencia a la misma o simplemente no tenga conciencia de ella. Así como la familia representa una comunidad de origen y de sangre humanizada por la historia común en cierta manera a sus miembros, y representa igualmente los valores y bienes que en ella se fundan, así también la Iglesia es la comunión de quienes han sido bautizados en el nombre de Cristo y consagrados al Dios trino, viven de su palabra y de su mesa, aunque por razones de geografía, historia y cultura aparezcan divididos en iglesias particulares, en las cuales justamente se manifiesta de nuevo la Iglesia única (lejos de ir contra su unidad, la manifiesta mejor: *potius declaret,* OE 2).

d) Respecto de la disposición salvífica subjetiva como disposición básica de la teología luterana (¿Cómo encuentro yo a un Dios clemente?), en el pensamiento católico hay que establecer que el problema de la Iglesia no es sólo un problema acerca de su función salvadora para el individuo, sino más bien un problema de su efectiva realidad salvadora para el mundo entero. Por eso habla el concilio de diversos grados de pertenencia a la Iglesia *(ad eam variis modis pertinent vel ordinantur:* LG 13; cf. UR 3 y 13). Sin embargo, los miembros particulares de las diferentes comunidades eclesiales, a las que las más de las veces pertenecen por razones familiares y sin que preceda una decisión personal, justamente a través de esa su Iglesia alcanza su plena salvación, aun sin poseer la plenitud de los dones de gracia de la única Iglesia de Cristo.

e) Por consiguiente, acerca de las tentativas actuales de una acción común entre las diferentes «iglesias» y sobre los modelos de unión propuestos hasta ahora, hemos de decir: en casi todos los campos culturales y sociales de actuación según el Espíritu de Cristo, al menos entre las grandes iglesias, existe el deseo de una común actuación en favor de la humanidad, aunque ello pueda ocurrir sin que desaparezcan las diferencias confesionales. Lo mismo cabe decir para las liturgias de oración y bendición, fuera de la celebración de la sagrada eucaristía.

f) Una comunión cultual entre comunidades de confesión diferente que viven en un mutuo y pleno reconocimiento, como al que aspiran por ejemplo la teoría anglicana de las ramas o algunos círculos del CEI, no es conciliable con la concepción católica de la Iglesia; como no lo es tampoco una mera comunión federativa al modo de la que se fundó en la iglesia de la India meridional desde 1947 (cf. H.W. Gensichen, *Die Kirche von Südindien [Weltmission heute: ein Studienheft],* Stuttgart 1957), ni una «comunión eclesiástica conciliar» en el sentido que apunta la V Asamblea de las iglesias del Consejo Ecuménico, reunida en Nairobi en 1975 (cf. P.W. Scheele, *Nairobi, Genf und Rom,* Paderborn 1976).

g) Como vías para el fomento de la reunificación de los cristianos en la única Iglesia de Cristo no pueden servir los matrimo-

nios mixtos, por mucho que en un caso ideal puedan contribuir a una mejor información sobre la Iglesia del cónyuge respectivo y a la profundización en la comprensión de la propia Iglesia. Y menos aún puede ser la denominada intercomunión un camino para la unidad de la Iglesia; la participación en el único banquete eucarístico de Cristo es más bien expresión de una «unidad en la fe y en Cristo» que existe previamente y que se capta asimismo con la fe. De ahí que el concilio dictase explícitamente unas normas sobre los matrimonios mixtos y la participación en la sagrada eucaristía con las Iglesias orientales, que con el reconocimiento simultáneo de tales ordenanzas por una iglesia ortodoxa (como ha ocurrido en el caso de Moscú) puede ser signo de unidad entre esas dos iglesias antiguas (cf. OE 14-18; 26s).

h) Auténtica importancia reviste la cuestión de la llamada unión corporativa entre iglesias, como la que propuso Newman en su segundo período y como la que persiguen amplios círculos de la Iglesia anglicana. En las relaciones de la Iglesia católica con las antiguas iglesias orientales sin duda que la vía corporativa es la única a la que ha de aspirarse, ya que las diferencias en doctrina y vida con una recta comprensión de las cosas apenas si rozan nada esencial. Más difícil resulta el problema respecto de la unidad entre la Iglesia católica y las iglesias reformadas. Mientras las iglesias no encuentren la unidad, seguirá siendo un posible camino hacia la anhelada unidad de la Iglesia la conversión individual en obediencia a los dictados de la propia conciencia.

i) Finalmente, acerca del camino hacia la anhelada «unidad de la Iglesia de Cristo», por la que el propio Cristo oró, pero que no impuso, hemos de decir:

1) La primera exigencia a todas las iglesias, que en este mundo real buscan la «unidad de la única Iglesia de Cristo» con seriedad de conciencia y de actuación, es la exigencia de una sincera reflexión sobre sí mismas, que va unida a la buena disposición a reconocer la propia culpa en un espíritu de penitencia, humildad y amor. En tanto que cada Iglesia vive en su «pueblo eclesial» como un todo, ninguna puede decir que vive lo que cree, y deberá admitir que en el mejor de los casos es con su depósito de fe, pero no con su fe vivida, como da un testimonio en favor de la

catolicidad, es decir, de la totalidad interna y, por tanto, en favor del consentimiento con la Iglesia fundada por Cristo.

2) Para la Iglesia católica representa una tarea especial el reconocer humildemente y con agradecimiento que su inmenso depósito de bienes y verdades de fe no es un logro propio sino gracia de Dios, como lo son los elementos y bienes de la «única Iglesia de Cristo» que han persistido en ella y se han desarrollado tras la separación de las otras iglesias, y en todo caso ha de procurar realizarlos en sí misma.

3) «Además [este sacrosanto sínodo] se declara consciente de que este santo propósito de reconciliar a todos los cristianos en la unidad de una sola y única Iglesia, supera las fuerzas y la capacidad humana.» De ahí que la unión de nuestra plegaria a la de Cristo en su discurso de despedida (Jn 17) sea la vía más importante hacia esa unidad, que Cristo no «ordenó» pero que suplicó, y que nosotros los hombres no podemos «hacer» pero sí rogar.

4) «Este sacrosanto sínodo exhorta a los fieles a que se abstengan de toda ligereza o celo imprudente que pueda perjudicar el verdadero progreso de la unidad. Su acción ecuménica no puede ser sino plena y sinceramente católica; es decir, fiel a la verdad que hemos recibido de los apóstoles y los padres y conforme a la fe que ha profesado siempre la Iglesia católica; y, al mismo tiempo, dirigida hacia la plenitud con que el Señor quiere que crezca su cuerpo en el decurso de los tiempos» (UR 24). En este sentido también el diálogo entre las Iglesias y sus teólogos debe proceder con paciencia, no sólo sobre una «realidad» que «es concebible teológicamente», sino sobre la realidad que se busca con la fe y se vive con la gracia; la cual no puede determinarse únicamente con las reglas de la hermenéutica natural (cf. M. Seckler - O.H. Pesch - J. Brosseder - M. Pannenberg (dirs.), *Begegnung, Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gespräches [Festschrift für H. Fries]*, Graz 1972; W. Beinert, *Theologie und christliche Existenz* en «Cath.» 30 [1976] 94-110: nota 3, bibliogr.). Tampoco se puede prescindir de la «teoría de la colisión» (P. Lengsfeld), que tiene especial cuenta de la complejidad del hecho y de la acción ecuménicos. Singular importancia reviste aquí el *diálogo* entre las iglesias. Como conversación viva (no como forma artística y literaria) supone que los interlocutores encuentran sin prejuicios ni resentimientos la base común de discusión y la aceptan, aprenden unos de otros a conocerse y a estimarse más en la conversación, sin pretender «convertir» al otro sino queriendo llegar a una acción común en favor de la causa de Cristo.

Como lugar e instrumento del diálogo se creó en 1960 el Secretariado para la unidad de los cristianos, bajo la presidencia del cardenal Bea; en 1964 el Secretariado para los no cristianos, presidido por el cardenal P. Marella; ese mismo año se fundó también el Secretariado para los no creyentes, presidido por el cardenal F. König; desde 1968 aparece en Friburgo de Brisgovia la «Internationale Dialog-Zeitschrift»; en 1969 la «Internationale, gemischte katholisch-anglikanische Dialogkommission»; en junio de 1980 la «Internationale gemischte katholisch-ortodoxe Dialogkommission»; en febrero de 1981 la «Dialogkommision zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche». Cf. G. Béchés, O.S.B. (Roma), *Wachsendes ökumenisches Kirchenverständnis*, en «L'Oss. Rom.» (edic. alemana) 1981, n.os 47, 48, 49; HWPh 2 (1972) 226-229: *Dialog.* de J. Heinrich.

Con razón señala el teólogo ortodoxo J. Panagopoulos (Atenas) la «existencia eucarística» como fundamento de la unidad de la Iglesia, cuando escribe: «Lo primario no es la unidad en sí, sino la unidad en Cristo, para él... Con mucha frecuencia se llega a dar un carácter absoluto a esa unidad y a entenderla como un fin en sí misma. Prisioneros de esa falsa concepción, se desarrolla una idea estática de la Iglesia, cual si fuera exclusivamente un organismo terreno, una institución, cuya unidad hay que restablecer y perseguir como una meta... Esa unidad no es un programa, ni un desiderátum, no es una hipótesis de trabajo, ni tampoco una unidad exigida y proclamada. La unidad dada por Cristo a la Iglesia no es sólo el fundamento de la existencia de la misma, sino la superación definitiva de cualquier unidad exigida, o proclamada, o buscada, y por encima de su negación y crisis radical...» (cf. J. Panagopoulos, *Eucharistische Existenz in dem einen Leib des Herrn*, en *Die Einheit der Kirche, Festschrift für P. Meinhold*, Wiesbaden 1977, p. 2-15:10). Como correctivo de nuestros esfuerzos ecuménicos occidentales, ciertamente que este juicio ortodoxo lleva razón.

A modo de conclusión podemos decir: en ningún otro sitio se hace tan patente el misterio de la unidad y unicidad de la Iglesia como en su ser misionero y en su búsqueda y plegaria ecuménicas.

Si consideramos, una vez más, la cuestión del ecumenismo desde nuestra concepción de la Iglesia como «sacramento univer-

sal de salvación», podemos decir que desde la institución de los sacramentos por Cristo a todas las «iglesias» les viene impuesta la seria búsqueda de la unidad, que únicamente se da en él y que él ha pedido de forma explícita al Padre. Mas, como los sacramentos no están dejados al capricho de las «iglesias», sino que tienen su propia forma interna (signo y palabra, materia y forma), puede haber sacramentos incluso en las iglesias que ya no están en plena comunión de vida *(koinonia)* con la única Iglesia católica y apostólica, que sean los verdaderos sacramentos de Jesucristo y los únicos verdaderamente eficaces, como lo ha certificado de manera explícita la Iglesia católica acerca de los sacramentos de las antiguas iglesias ortodoxas, y lo ha hecho en el concilio; de tal modo que con el asentamiento de tales iglesias es posible en determinados casos una mutua recepción de los sacramentos, aunque haya de seguir buscando de continuo la unidad interna y externa con las dichas iglesias.

Por lo que mira al signo externo hemos de decir que en la colación del sacramento, en el hecho de poner el signo externo, entra también (fuera del bautismo en caso de necesidad) el administrador del mismo legítimamente consagrado (y enviado), el cual mediante su consagración se encuentra bajo la ley de la sucesión viva, en la que se encuentra también el don de la verdadera tradición. Como hemos visto, el concilio así lo supone por lo que se refiere a las antiguas iglesias orientales. Respecto de la «producción de la gracia» del sacramento, hay que manifestar que, en razón precisamente de la importancia de los sacramentos cristianos para la salvación, en los casos de necesidad interna o externa el concilio aboga por una cierta *communicatio in sacris* con las antiguas iglesias orientales, aunque todavía no se dé la plena *communio* con las mismas y haya que seguir buscándola.

Aquí, sin embargo, hemos de consignar que con ello no se dice en modo alguno que, por ejemplo, los sacramentos en las otras iglesias nacidas de la reforma o del cisma de 1870 sean estériles, aunque por falta del administrador legítimamente consagrado no se puedan llamar sacramentos plenamente válidos en la concepción creyente de la Iglesia católica.

§ 15. La catolicidad de la Iglesia y su necesidad para salvar a los hombres

MS 4,1, p. 334-340; 478-501 (Y. Congar); M. Brick, *De vocis «catholica» origine et natura,* «Antonianum» 38 (1963) 263-287; H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft,* Einsiedeln 1943; J.L. Witte, *Die Katholizität der Kirche (Eine Interpretation nach alter Tradition),* «Greg.» 42 (1961) 193-241; J. Neuner, *Die Weltkirche. Die Katholizität der Kirche im Missionswerk,* en: F. Holböck - Th. Sartory (dirs.), *El misterio de la Iglesia,* Herder, Barcelona 1966, 2 vols., II, 425-518; W. Beinert, *Um das dritte Kirchenattribut: Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Theologie der Gegenwart,* 2 tomos, Essen 1964; H. Berkhof (ev.), *Die Katholizität der Kirche,* Zurich 1964; G. Tavard, *La poursuite de la catholicité. Études sur la pensée anglicane,* en «Unam Sanctam» 53 (París 1965); N.A. Nissiotis (ort.), *Die qualitative Bedeutung der Katholizität,* ThZ 17 (1961) 159-280; F. Dvornik, *National church and the church universal,* Londres 1944.

Extra ecclesiam nulla salus: LThK 3 (1959) 1320s (J. Beumer); L. Capéran, *Le Problème du salut des infidèles,* Toulouse [2]1934; R. Lombardi, *La salvación del que no tiene fe,* Herder, Barcelona [2]1955; *Unité chrétienne et Tolérance religieuse,* París 1950; *Tolérance et communauté humaine: Chrétiens dans un monde divisé* (R. Aubert - L. Bouyer y otros autores), París - Tournai 1952; K. Rahner, *Tolerancia - libertad - manipulación,* Herder, Barcelona 1978; A. Hartmann, *Toleranz und christlicher Glaube,* Francfort 1955; cf. también los doc. del Concilio: DH 2, UR 3, NA 1.

Después de lo dicho hasta ahora sobre la unidad de la Iglesia —especialmente por lo que respecta a su cometido misionero y a su tarea ecuménica de cara a las divisiones confesionales y organizativas dentro de la cristiandad de hoy— es importante para nuestro estudio sobre la catolicidad de la Iglesia considerar atentamente tanto el estado actual como la conciencia subjetiva de las distintas Iglesias sobre esta cuestión. El atributo de catolicidad no sólo se reivindica hoy de la Iglesia católica y romana, sino también, y naturalmente, por las antiguas iglesias ortodoxas en virtud de sus tradiciones y asimismo por las iglesias reformadas en virtud de su actividad misionera por todo el mundo. Por ello es importante que empecemos aquí por declarar el sentido originario de la palabra *katholon* y después, tras una breve ojeada histórica, discutir en una parte sistemática el problema de la conexión interna entre catolicidad y necesidad de la Iglesia para la salvación de la humanidad entera. En párrafos sucesivos veremos la otra

cuestión de las relaciones entre catolicidad de la Iglesia y su labor en el mundo.

I. ¿Qué significa «católico»?

1. *Nociones sobre la palabra catolicidad*

a) Análisis lexicográficos. La palabra «católico» no aparece en el NT, aunque la realidad aparece de modo inequívoco en los datos fundamentales de la Iglesia de Cristo (mandato misionero para todo el mundo habitado [Mt 24,14], para el cosmos entero [Mt 26,13], en la exigencia de Cristo reclamando la entrega total del hombre a Dios [Mt 22,37: Dt 16,5; cf. Jn 9,14] y en la transmisión del ministerio rector sobre las ovejas de Cristo a Pedro [Jn 21,15-17]. El primero que emplea esta palabra refiriéndola a la Iglesia es Ignacio de Antioquía († 110), cuando escribe a los Esmirnenses (8,2; BAC 65, p. 493): «Allí donde apareciere el obispo, allí esté también la comunidad (πλῆθος ἔστω), del mismo modo que donde está Cristo Jesús, está también la Iglesia universal (καθολικὴ ἐκκλησία)». Para la recta comprensión de este vocablo compuesto (καθ' ὅλον) puede orientar una breve descripción de dicho término preposicional. La preposición κατά tiene el significado básico de «desde, desde arriba» (unida las más de las veces con un genitivo) o «acerca de, referido a» (generalmente con acusativo). Pero a veces, con la primera significación va unida la idea de causalidad y con la segunda va aneja la idea de finalidad, o ambas ideas se contemplan unidas con el significado de «en total». El segundo miembro ὅλον significa siempre un «conjunto» frente a la «parte» *(totum - pars)* o un todo en sentido cualitativo o cuantitativo. En sus reflexiones sobre la relación todo-parte la metafísica ha desarrollado afirmaciones decisivas sobre la realidad mundana al establecer un todo esencial (un ser actuante compuesto de materia y forma), un todo universal (como especie frente a los individuos y como género frente a las especies), un todo integral (reducido a una unidad a través del tiempo o del movimiento en el espacio); ha distinguido un todo natural (orgánico) de otro artificial (técnico: una máquina), y ha hablado de formaciones que abarcan a la vez ambas realidades, como en el caso de las comunidades humanas de pueblo y Estado, o como

Pablo llama simultáneamente a la Iglesia «campo y edificio» (1Cor 3,9; cf. HWPh 3 [1979] 3-12: el todo y las partes).

Lo decisivo en cualquier forma del todo o conjunto es que «el todo es siempre entitativamente más que la suma de sus partes». De algún modo conecta por ello con el todo no sólo la idea de unidad, sino también de verdad, de autenticidad y de perfección. Ya Aristóteles escribe sobre esto: «Se dice un todo (ὅλον) aquello a lo que, primero, no le falta ninguna de las partes, por lo que naturalmente se denomina un todo; y, segundo, lo que abarca lo hace de modo que forma una sola cosa. Lo cual puede darse de doble forma: o bien que cada una de las cosas abarcadas es una, o bien porque de ellas (de las diferentes unidades) se hace una sola cosa. Pues lo que se dice del todo (con respecto a la totalidad = καθόλου) se afirma totalmente (ὅλως) cual si (en sí) fuera un todo (ὅλον); y es tan universal (καθόλου) porque abarca muchas cosas y se predica de cada una de ellas y todas juntas forman una sola como cada una (ἓν ἅπαντα εἶναι ὡς ἕκαστον)... Porque la totalidad es una especie de unidad. Además, en lo cualitativo, que tiene principio, medio y fin (ἀρχή, μέσον, ἔσχατον), a aquello en que la posición (θέσις) no hace ninguna distinción le damos la designación de "todo" (πᾶν), pero cuando se da ese caso se dice conjunto» (ὅλον, Met V, 26, 1023*b* 26, 1024*a* 3).

En el razonamiento lógico καθόλου significa sobre todo lo general (que se afirma en común de varias cosas: *Peri herm.* 7,17*a* 39) frente a lo especial (ἕκαστον). En su *Doctrina teológica elemental* Proclo desarrollará más tarde el problema de la relación del todo con sus partes *(Stoich. Prop.* 66-74), poniendo de relieve que cada conjunto representa siempre una cosa que existe a la vez o bien antes de sus partes, por sus partes o en sus partes (ibid. 67: cf. Dodds n. 63-71). Y basta por lo que hace al análisis lingüístico. Y aunque las palabras experimentan muchas mutaciones en el lenguaje vivo, los elementos significantes tienen siempre importancia para entender la plabra.

b) Aplicación del término a la Iglesia. La tensión entre una concepción preferentemente cualitativa y otra más cuantitativa de la palabra «católico» —que ya hemos advertido en el análisis del vocabulario— ha persistido también al aplicar la palabra a la Iglesia como objeto y ha hecho que en el curso del tiempo se acentuasen aspectos distintos. La misma expresión de Ignacio de

Antioquía «Iglesia universal» ha provocado en la época moderna dos interpretaciones: la «Iglesia común que abarca al mundo» o la «Iglesia de la verdad universal». En el relato sobre el martirio de san Policarpo (166) la palabra se entiende cuantitativamente en la introducción, y se habla de «todas las comunidades (παροικίαι) en todos los lugares de la Iglesia universal»), mientras que en el c. 16,2 se le llama a Policarpo «maestro apostólico y profético de los obispos de la Iglesia universal», y en la versión latina se dice que «Jesucristo es el pastor de toda la Iglesia universal *(catholicae totius ecclesiae)*»; con otras palabras, «universal» se entiende aquí de un modo cualitativo.

2. *Datos históricos*

En líneas generales se puede decir que la significación universal de «católica» se mantuvo desde el Credo del concilio Constantinopolitano I (381) hasta finales de la em, designando a la verdadera Iglesia de Cristo, la que él había fundado, la que conforme a su mandato misionero se había extendido por todo el mundo, y que está presente en cada iglesia local legítima cuyo obispo vive en comunión de fe *(koinonia, communio)* con los otros obispos de la Iglesia universal (católica). La *Constitución egipcia* (Funk II, 110) como el símbolo bautismal de Epifanio (DS 42 y 44; D 13) y con él la confesión de fe de Constantinopla (DS 150; D 86) ofrecen ese sentido de «católica». En la lucha contra los donatistas (388-430) san Agustín emplea unas 240 veces el adjetivo «católica» simplemente como un sustantivo para designar a la Iglesia, las más de las veces en conexión con el versículo del salmo: «El Señor me dijo: Tú eres mi hijo... yo te doy los pueblos en herencia y los límites de la tierra en posesión» (Sal 2,7; cf. Sal 21,28: *Ep.* 49,2; 53,2 [lista de papas hasta su tiempo]; 76; 151, 185; *De unitate ecclesiae* I: MS 4,1, p. 481, nota 14). El sentido de esa catolicidad la explica Cirilo de Jerusalén *(Cat.* 18,23: PG 33,1044; *Ep.* 838) con estas palabras: «A la Iglesia se la llama católica porque está extendida por toda la tierra desde un confín al otro; porque proclama universalmente y sin falta todas las doctrinas de fe sobre lo visible y lo invisible, sobre las cosas del cielo y de la tierra, que deben llegar al conocimiento del hombre; porque a todo el género humano, gobernantes y subordinados, sabios e ignorantes, los conduce al verdadero culto; finalmente, en el sentido más universal, porque trata médicamente y cura todos los pecados que se cometen con el alma o con el cuerpo; también posee todo tipo de energía virtuosa, cualquiera sea el nombre que se le dé, en hechos y palabras y en toda clase de dones espirituales.» Claramente se advierte aquí el sentido cuantitativo de «católica» referido a la totalidad del mundo y de la humanidad, y el sentido cualitativo que afecta y abraza la doctrina y el culto, la acción salvadora y la virtud así como los dones del Espíritu. Este sentido universal se mantiene desde Boecio *(De Trin.,* c. 1) a lo largo de toda la em, pasando por los grandes teólogos hasta el s. XV (cf. J.D. Labrunie, *Les principes de la catholicité d'après S. Thomas,* en RSPhTh 17 [1928] 633-658; J. Lang, *Vermitteltes Heil: Strukturen und Anliegen des Kirchenverständnisses bei S. Bonaventura,* en *S. Bonaventura 1274-1974,* t. IV [Asís 1974] 387-420). Fue sobre todo la concepción de la Iglesia como cuerpo de Cristo lo que representó la base para esa vasta interpretación de la catolicidad.

Pero ya en Wyclif y Ockham, y especialmente a partir de la consideración apologética de la Iglesia frente a los teólogos de la reforma, la catolicidad se entendió casi exclusivamente en un sentido cuantitativo, refiriéndola al espacio y al tiempo (cf. R. Belarmino, *Controv. Epitome Li 4 De notis ecclesiae:* La Iglesia romana es la única que desde Cristo está extendida por toda la tierra y se ha mantenido a lo largo de todos los tiempos; las comunidades heréticas sólo han existido durante cierto tiempo y en determinados países). Sólo la teología reciente, que ha vuelto a hacer de la Iglesia tema de la teología dogmática (M. Schmaus, Y. Congar, etc.), ha vuelto asimismo a tomar en consideración el lado cualitativo de la catolicidad.

3. *Sistematización del concepto «Iglesia católica»*

Ya la gran teología patrística reúne una multitud de paradigmas e ideas, que pretenden esclarecer el sentido de la catolicidad. Citaremos aquí sólo lo más importante. Por lo que se refiere a la concepción cuantitativa, se demostró singularmente fecundo el paralelismo Adán-Cristo (Rom 5,12-21; 1Cor 15,22), porque ya en el judaísmo tardío se consideraba a Adán como el tronco primero de la humanidad a la vez que como su cabeza permanente (al

igual que a Cristo), aludiendo el mismo nombre de Adán con sus cuatro letras a los cuatro extremos del cielo y, por tanto, al universo. Así escribe san Agustín: «¿Quién no sabría que de él proceden todos los hombres y que en las cuatro letras de su nombre los griegos vieron designados los cuatro puntos del cielo, a saber: Este, Oeste, Norte y Sur» (ἀνατολή-δύσις-ἄρκτος-μεσημβρία: *In Jn.* 2, tr. 9,14; BAC 139, p. 287). En la misma predicación sobre las bodas de Caná, en que Adán y Eva representan el matrimonio entre Cristo y su Iglesia (aludiendo a la comparación matrimonial de Ef 5,31s) aplica también Agustín a la Iglesia universal (católica) la imagen del «arca de Noé», en la que estaban todos los animales y hombres que se salvaron del diluvio; y se recuerda asimismo a Abraham, al que se le prometió que en él serían bendecidos todos los pueblos y hombres. Estas imágenes se recogen después una vez y otra para referirse a la catolicidad. Pero la imagen más importante es, sin duda, la comparación paulina del «cuerpo de Cristo», con que se expresa el sentido cuantitativo pero más aún el cualitativo de la palabra «católica». De ese modo el vocablo aplicado a la Iglesia viene a indicar la unidad y la totalidad, la autenticidad y la verdad, la importancia salvífica lo mismo que su crecimiento vivo a través de todos los tiempos y los lugares todos de este mundo. Y esta afirmación de «católica» se fundamenta en los mandatos misioneros del Señor (Mc 16, 15s; Mt 28,19s; 24,14; 26,13).

II. La Iglesia católica y su necesidad para la salvación de todos los hombres

1. *Datos históricos*

El sentido profundo de la concepción cualitativa de la catolicidad de la Iglesia aparece cuando consideramos las afirmaciones sobre su necesidad salvífica para la humanidad. La imagen más antigua de la necesidad y acción salvíficas de la Iglesia es la imagen del arca de Noé (Gén 7,23; 7,1-9,17), a la que se remite ya 1Pe 3,20ss para poner de relieve la eficacia del bautismo. Ignacio de Antioquía hace hincapié, hacia 160, en que sólo se salvan aquellos hombres que están en Cristo o que vuelven de nuevo a la unidad de la Iglesia católica *(Philad.* 3,2; BAC 65, p. 483). Cle-

mente de Alejandría, hacia 195, describe la acción del bautismo, por el que el hombre se incorpora a la Iglesia, con estas palabras: «Por el bautismo somos iluminados; en tanto que iluminados somos acogidos como hijos de Dios, y como tales hijos de Dios llegamos a la consumación y obtenemos la inmortalidad» *(Paid* I 6,26,1). Orígenes, finalmente, formula hacia 250 el principio: «Fuera de la Iglesia nadie se salva» *(extra ecclesiam nemo salvatur: In Jesu Nave,* hom. 3,5). Al año siguiente, 251, escribe Cipriano en su obra *Sobre la unidad de la Iglesia* (c. 6): «No puede alcanzar la recompensa de Cristo quien abandona la Iglesia de Cristo. Se convierte el tal en un extranjero, un hombre mundano, un enemigo de Cristo. No puede tener a Dios por Padre quien no tiene por madre a la Iglesia.» Más aún, erróneamente concluye Cipriano la invalidez del bautismo de los herejes y hasta la inutilidad del martirio fuera de la Iglesia.

En conexión con la imagen del arca de Noé Agustín discute a menudo la importancia de la Iglesia para la salvación y escribe en cierto pasaje: «Así como la misma agua, y no otra distinta, salva a quienes están en el arca y aniquila a los que están fuera de ella, así también los buenos católicos *(catholici)* no se salvan por un bautismo diferente del bautismo por el que perecen los malos católicos o los herejes» *(De bapt., Contra Don.* V, 28-39; *Contra Faust.* XII, c. 14-22; *De civ. Dei* XV, c. 26; BAC 171-172; p. 1061). Así, pues, también él, como todos los teólogos de la em, entiende este axioma de la «necesidad salvífica de la Iglesia» desde la lucha contra los herejes en un «sentido exclusivo», hasta el punto de que en su última obra *Sobre la perseverancia de los santos* puede escribir que incluso quienes han sido bautizados en la verdadera Iglesia se pierden, si no viven conforme a dicho bautismo; es decir, si «no han tenido el don de la perseverancia» *(De persev.* VI, 10).

Con singular claridad aparece ese sentido exclusivo del axioma en la bula *Unam Sanctam,* de Bonifacio VIII, publicada en 1302 (DS 870; D 468) y en el concilio de Florencia, de 1442 (DS 1351; D 714), que «firmemente cree, confiesa y proclama que nadie que vive fuera de la Iglesia católica, no sólo los paganos sino también los judíos, los herejes o los cismáticos, puede ser partícipe de la vida eterna». Sólo poco a poco pudo imponerse la conciencia de la universal voluntad salvadora de Dios, así como de los herejes que sin culpa propia viven en la herejía, y sólo en

1713, en el enfrentamiento con el jansenista Quesnel, fue condenado su principio de que «fuera de la Iglesia no se otorga ninguna gracia» (DS 2429; D 1379). En su alocución *Singulari quadam,* 1854, Pío IX restringe explícitamente el axioma *Extra Apostolicam Romanam Ecclesiam salvum fieri neminem posse* a la Iglesia romana (ni una sola vez se habla ahí de la Iglesia «católica»), y excluye después, también en forma explícita, a todos los que no conocen la religión verdadera, y destacando que nadie puede definir los límites de ese desconocimiento *(ignorantia:* D 1647; falta en DS). En su encíclica de 1863 contra el indiferentismo vuelve a calificar de «error grave» la opinión de que los hombres que viven en el error y fuera de la unidad católica puedan obtener la vida eterna, para volver a admitir después la posibilidad de obtener gracia, incluso fuera de la Iglesia, cuando se trata de «ignorancia insuperable» (D 1677; DS 2865-67).

En forma completamente nueva se entiende este axioma, en un sentido inclusivo y no exclusivo, desde el concilio Vaticano II, que en su decreto sobre el ecumenismo escribe acerca de las comunidades pequeñas y mayores que, «a menudo no sin culpa de las personas de ambos lados», se han separado de la única Iglesia en el curso de la historia: «Pero a los que nacen ahora en esas comunidades y se instruyen en ellas en la fe de Cristo, no se les puede reprochar el pecado de separación; y la Iglesia católica los abraza con fraterna reverencia y amor. Porque los que creen en Cristo y han recibido debidamente el bautismo están en cierta comunión, aunque no perfecta con la Iglesia católica... Es más: de entre el conjunto de elementos o bienes con que la misma Iglesia se edifica y vive, hay algunos y aun muchos y eximios, que pueden existir fuera del recinto visible de la Iglesia católica: la palabra de Dios escrita, la vida de la gracia, la fe, la esperanza y la caridad, los otros dones interiores del Espíritu Santo, y elementos visibles; todo esto, que proviene de Cristo y a él conduce, pertenece por derecho a la única Iglesia de Cristo *(haec omnia, quae a Christo proveniunt et ad ipsum conducunt, ad unicam Christi ecclesiam iure pertinent:* UR 3).

La *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas* da un paso más, al decir el concilio que, habida cuenta de los progresos de la humanidad gracias a la ciencia y la técnica, la tarea general de la Iglesia en nuestros días es «fomentar la unidad y el amor entre los pueblos», mientras que

de todas las religiones no cristianas se dice: «Los hombres esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy como ayer conmueven íntimamente sus corazones: ¿qué es el hombre?, ¿cuál es el sentido y fin de nuestra vida?, ¿qué es el bien y qué el pecado?, ¿cuál es el origen y el fin del dolor?, ¿cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad?, ¿qué es la muerte, el juicio y la retribución después de la muerte?, ¿cuál es, finalmente, aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia el cual nos dirigimos?» (NA 1).

«La Iglesia, por consiguiente, reprueba como ajena al espíritu de Cristo cualquier discriminación o vejación realizada por motivo de raza o color, de condición o religión», partiendo de la palabra de Juan «El que no ama no conoce a Dios (1Jn 4,8)» (NA 5).

Todavía va más lejos la *Declaración sobre la libertad religiosa* que manifiesta: «Este sínodo Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares, como por parte de grupos sociales y de cualquier potestad humana; y esto de tal manera que en lo religioso ni se obligue a nadie a actuar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos... El derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se conoce por la palabra de Dios revelada y por la misma razón natural» (DH 2).

Además, como explica la misma declaración, la conciencia no es sólo un órgano subjetivo del hombre, sino que se orienta a unos valores objetivos y supremos; ni es sólo un don, sino que también una tarea del hombre, por lo que con esa «libertad» del hombre todavía no se puede resolver el problema de la verdad de las distintas religiones. Y así las cosas, tras estas afirmaciones de la Iglesia, ¿qué sentido tiene el viejo axioma de *Extra ecclesiam nulla salus?*

2. *Intento de sistematización*

a) Ante todo hemos de señalar que el axioma es desde el comienzo una declaración dogmática, y no geográfica, sociológica

o psicológica. Proclama que la salvación es siempre y esencialmente un don de la gracia divina, y que para esa gracia en este mundo hay una historia de salvación, que nos ha sido revelada en la Escritura y que nos llega desde el Dios uno y trino como creación, redención y santificación. Así puede escribir Pablo: «De Dios viene el que vosotros estéis en Cristo Jesús; el cual, por iniciativa de Dios, se hizo nuestra sabiduría, como también justicia, santificación y redención (σοφία, δικαιοσύνη, ἁγιασμός, ἀπολύτρωσις). Y así, según está escrito: Quien tenga orgullo, que lo tenga en el Señor» (1Cor 1,30s). Sobre esa base puede el apóstol seguir escribiendo: «¿Qué tienes que no hayas recibido? Y, si lo has recibido, ¿por qué presumes como si no lo hubieras recibido?» (1Cor 4,7). Agustín cita una y otra vez esta frase contra los pelagianos, aplicándola sobre todo a la fe, y escribe: «No porque la fe y la incredulidad no sean cosa del libre albedrío humano, sino porque en los elegidos "dispone el Señor la voluntad" (Prov 8,35 LXX), se refiere también precisamente a la fe, que tiene su sede en la voluntad, las palabras "¿Qué tienes tú que no lo hayas recibido..."» *(De praed* V, 9s).

b) Puesto que la fe y la gracia como realidades objetivas tienen su sede en la historia de la salvación, también el axioma de la necesidad salvífica de la Iglesia tiene un sentido objetivo e histórico, y asegura que todas las gracias, incluso las que se otorgan fuera de la Iglesia histórica de Cristo en general y fuera de la Iglesia católica en particular, fluyen de la única Iglesia católica y en ella tienen su asiento, porque sólo existe una única Iglesia del único Cristo, del que es su único cuerpo místico en este mundo. El sentido objetivo de la fe, que ciertamente no existe en el mundo histórico sin el acto subjetivo de fe, subyace asimismo en la nueva oración para la fiesta de la Cátedra de san Pedro (22 de febrero), cuando se habla de la «piedra de la confesión apostólica de Pedro» *(apostolicae confessionis petra)* y no de Pedro personalmente, sobre quien está fundada la Iglesia según Mt 16,18.

c) Así como el concilio establece que todo cuanto procede de Cristo y a él conduce pertenece realmente a la única Iglesia histórica de Cristo (UR 3), así también desde el comienzo los padres entendieron la sabiduría de la antigüedad, que se deja sentir en las Escrituras del AT y del NT, como revelaciones de ese único Dios,

y las utilizaron en sus razonamientos teológicos (cf. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, París 1944; id., *Méssage évangelique et culture hellénique*, París 1961; M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, París 1957; R. Arnou, *Platonisme des Pères*, DThC XII, 2294-2392; ibid. VII [1922] 1726-1930: *Salut des infidèles)*.

d) Como garantía del axioma *Extra ecclesiam nulla salus*, que tiene sus raíces en dos afirmaciones de la Escritura —no puede ser bienaventurado quien no nace del agua y del Espíritu Santo (Jn 3,5.17s), y, Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (1Tim 2,4)— ha encontrado K. Rahner en nuestros días la expresión «cristianos anónimos» (cf. Bert van der Heijden, *Karl Rahner, Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Einsiedeln 1973, 252-296, especialm. 254-259; Fritz Rendtorff, *Christentum ausserhalb der Kirche, Konkretionen der Aufklärung*, Hamburgo 1969; E. Klinger [dir.], *Christentum innerhalb und ausserhalb der Kirche* [QD 73], Friburgo de Brisgovia 1976 [16 colaboraciones]; K.-H. Weger, *Karl Rahner. Introd. a su pensamiento teológico*, Herder, Barcelona 1982, especialm. 130ss). El sentido y justificación de esta expresión depende de si el ser cristiano en virtud de la pertenencia a la Iglesia histórica de Cristo y ser un hombre piadoso y temeroso de Dios en virtud de la afirmación viva de los bienes y valores presentes en el mensaje de Jesús, pueden y deben reducirse a un denominador común. Así como es cierto que el cumplimiento de unas exigencias de vida cristiana, aunque se den fuera del cristianismo histórico, representa un camino auténtico y legítimo para la salvación del hombre, así también sigue siendo problemático hablar aquí de «cristianos anónimos», aunque toda salvación —incluso la que es posible fuera de la Iglesia histórica de Cristo— tenga sus raíces y fundamento último en la persona y obra de Cristo en este mundo. Como demuestra ya la primera designación de «cristianos» (Act 11,26) en Antioquía, el nombre tiene su fundamento genuino en la relación personal de quien lo lleva con la persona histórica de Jesucristo y, dada la historicidad del carácter real de la Iglesia de Cristo, no debería utilizarse de otro modo.

e) Echando una mirada retrospectiva a la concepción de la Iglesia como «sacramento universal de salvación», tal como queda

expuesta con ayuda de los textos conciliares, tal vez cabría decir estableciendo una diferencia acerca de esa catolicidad de la Iglesia: por lo que se refiere al signo externo existe la única Iglesia católica de Cristo (aunque en su peregrinación y sin haber llegado a su consumación todavía) en la Iglesia de Roma y en todas las otras iglesias (especialmente las orientales), puesto que de algún modo coinciden con ella en las verdades de fe reveladas, en los sacramentos y ministerios. Respecto de la «gracia interna», hay que decir ciertamente que toda gracia en todas las iglesias cristianas y también, fuera de dichas iglesias, en las otras religiones de la tierra de algún modo tiene su raíz en Cristo y en su obra redentora en virtud de la unidad de la historia divina de la salvación; y ello ciertamente que no en puro «anonimato» respecto de su contenido axiológico, sino históricamente por cuanto que en cada caso se acercan y responden a la verdad y a la exigencia de Cristo. Con ello se expresa el último elemento de la «institución por Jesucristo», que no significa simplemente el hecho de la institución, sino también la medida y la forma de lo instituido. Las iglesias orientales hablan aquí de un modo más platónico de la «participación» (μέθεξις, *participatio)* de las diferentes iglesias particulares en la única Iglesia de Cristo; mientras que la Iglesia occidental habla preferentemente de la distinta medida de la presencia (judía) de la única Iglesia de Cristo en las distintas iglesias particulares, para poner así más de relieve el carácter de gracia de la Iglesia y de su catolicidad.

Y pasamos ya al segundo aspecto de la catolicidad de la Iglesia: el de su cometido en el mundo.

§ 16. El cometido de la Iglesia en el mundo
La Iglesia frente al Estado, la sociedad, la ciencia y la cultura

Cf. CTD III (1979) 341-447, espec. 386 y 416 (bibl.); J. Listl, GnkKR (Ratisbona 1979) 831-922: *Kirche und Staat; Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual (Gaudium et Spes* = GS) de 7-12-1965: comentario en LThK-II VK,III (1968); V. Schurr (dir.), *Untersuchungen und Beiträge...* (21 colaboraciones), Salzburgo 1967; *Commentaria der Academia Alfonsiana* (Stud. Moral. IV), Roma 1966; J.C. Hampe (dir.), *Die Autorität der Freiheit,* III (Munich 1967): 15-182 *(Der Mensch und seine Zeit),* 317-344 *(Kultur und Bildung),* 376-480 *(Armut und Hunger-Frieden der Völker);* A.W. Ziegler, *Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart,* Munich I (1969), II (1972), III (1974); *Handbuch des Staatskirchenrechts der BRD,* dir. por E. Friesenhahn - U. Scheuner, Berlín, I (1974), II (1975); Lidney Z. Ehler, *Zwanzig Jahrhunderte Kirche und Staat,* Essen 1962; A. Dortott, *Die Ordnung zwischen Kirche und Staat (Historisch-systematischer Grundriß),* Innsbruck 1958; H. Schnatz (dir.), *Päpstliche Verlautbarungen zu Staat und Gesellschaft,* Darmstadt 1973.

E.K. Winter, *Christentum und Zivilisation,* Viena 1956; *Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft,* public. por Ökum. Rat der Kirchen, Stuttgart 1966; E. Amelung (dir.), *Strukturwandel der Frömmigkeit (Situation der Kirchen: eine Bestandaufnahme),* Stuttgart 1972; F. Castillo y otros, *Herausforderung, Die dritte Welt und die Christen Europas,* Ratisbona 1980.

H. Rahner, *Abendland,* Friburgo de Brisgovia 1966; K.H. Foerster, *Europa (Geschichte einer politischen Idee),* Munich 1967; J. Müller (dir.), *Die Kirche und die Einigung Europas,* Sarrebruck (documentos hasta 1954) H. Tenhumberg - H.J. Grossimlinghaus, *Christen für Europa* (12 colaboraciones), Wurzburgo 1978, K. Forster, *Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute,* 2 tomos, Wurzburgo 1982 (los 82 artos. tratan casi todos los temas actuales sobre la Iglesia de nuestro tiempo desde el punto de vista pastoral).

Movimiento Pax Christi, secretariado alemán desde 1948; Francfort del Meno - Windmühlstr. 2; *Der Zwang zum Frieden* (6 colaboraciones), Stuttgart 1967; *Dienst am Frieden (Stellungnahmen der Päpste, des II. Vatikanischen Konzils und der Bischofssynode: 1963-1980* [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 23] Bonn 1980; *Materialien zur Reihe «Entwicklung und Frieden»,* Maguncia 1974; J. Höffner, *Reden und Aufsätze,* Münster, I (1966): *Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltverantwortung;* II (1969): *Weltverantwortung aus dem Glauben;* P. Arrupe, *Unser Zeugnis muß glaubwürdig sein,* Ostfildern 1981; W. Pank, *Der Hunger in der Welt,* Friburgo de Brisgovia 1959; HerKorr 28 (1974) 453-456; *Dokumente der Weltrevolution: Der Anarchismus,* public. por E. Oberländer, Olten 1972; *Die Technik der Macht,* dir. v. N. Lobkowicz, ibid. 1974; G. Rohrmoser, *Kulturrevolution und Gewaltmentalität, Der geistige Hintergrund,* Friburgo de Brisgovia 1978; id., *Die metaphysische Situation der Zeit,* Stuttgart 1975; *Der Große Herder* X *(Der Mensch in seiner Welt),* Friburgo de Brisgovia 1954.

1. *Iglesia y mundo*

La Iglesia católica no es de este mundo, aunque esté en medio del mundo (Jn 17,11-21) y haya sido fundada principalmente para este mundo, a fin de que en ella y por ella se realice la eterna voluntad salvadora de Dios (Jn 3,17; 12,47: «Yo no he venido al mundo para condenarlo, sino para salvarlo») «para recapitular

y renovar todas las cosas en Cristo, todo cuanto hay en el cielo y en la tierra» (Ef 1,10); «en Cristo, la cabeza no sólo de la Iglesia sino de toda la creación, tienen su consistencia todas las cosas» (Col 1,13-20). Cierto que la concepción del mundo por parte de la Iglesia y sus relaciones con el mismo han sido muy distintas en las diferentes épocas. Si el judaísmo (Israel) desde su origen nómada y desde su conocimiento de Yahveh como creador y soberano del mundo todavía mantuvo unas relaciones positivas y sin fisuras con el mundo extrahumano, relaciones que se mantuvieron en el helenismo, muy pronto en el cristianismo, y tal vez por influencia gnóstico-oriental, surgieron unas relaciones parciales o rotas con el mundo. Ya en Pablo (Gál 6,14; 1Cor 11,32: «para que no seamos condenados con este mundo») y más aún en Juan (1Jn 2,15s: «No améis al mundo ni lo que hay en el mundo... porque todo lo que hay en el mundo, los deseos de la carne — los deseos de los ojos y el alarde de la opulencia — no proviene del Padre»; 5,19: «el mundo entero está sometido al maligno») pueden rastrearse ciertos ecos dualistas, que no tienen base en el mensaje de Jesús, sino más bien en la decadente antigüedad gentil, con la que hubo de enfrentarse la Iglesia. Quien lea, por ejemplo, la historia de Roma escrita por Ammiano Marcelino (353-378) simultaneando la lectura con el sermón de la montaña, de Jesús, y su discurso escatológico, podrá entender perfectamente esas relaciones quebradas con el mundo. Ante la elevada moral judía y, más aún, ante la moral de Jesús es como se ha de ver el razonamiento de Pablo acerca del pecado (Rom 5,12.20s; 7, 17.20: «el pecado que habita en mí»), del pecado de origen que sigue siempre operando el «olvido de Dios, la exaltación de sí mismo y el extravío del mundo» (cf. Gén 3,1-7) y del hombre, que fue creado a imagen de Dios (Gén 1,26) y está llamado a ser hijo de Dios (Lc 20,36; 1Jn 3,1s) en «este mundo» (Jn 8,23; 12, 31), que «pasa» (1Cor 7,31).

Al elevado espíritu de la fe creacionista del AT, tal como resuena en los grandes salmos sobre la creación y en las comparaciones que de ahí ha sacado Jesús sobre los lirios del campo y los pájaros del cielo, y tal como se percibe en el magnífico mensaje amoroso del NT que es una afirmación del mundo, a ese espíritu, digo, hay que agradecer que el espíritu dualista nunca haya podido cantar victoria en la verdadera Iglesia de Cristo, sino que sólo haya entrado como una advertencia contra la felicidad mundana ajena al cristianismo y al lado de una concepción cristiana del mundo como una «creación en Cristo» (Col 1,16; Jn 1,10s). Esto se hace patente en las relaciones de los grandes padres de la Iglesia con la antigua cultura literaria así como en ciertas normas de vida, en ocasiones de un duro ascetismo pero jamás dualistas, para un monacato que surge tras el período de las persecuciones. Y a través de todos los tiempos se puede advertir en la Iglesia esa oscilación del hombre entre el mundo y Dios, entre pecado y gracia, entre ascesis y disfrute agradecido del mundo, entre obra cultural humana con toda su problemática y la fe en la creación divina con su misteriosa grandeza y sobrecogimiento.

El concilio Vaticano II, que precisamente ha otorgado al hombre y a su obra cultural un reconocimiento y estima totalmente nuevos (en lo que sin duda ha tenido que ver el espíritu de reconstrucción después de los horrores de la segunda guerra mundial), hubo ya de tomar posiciones contra una felicidad mundana derivada de una visión secularizada del mundo; y hoy, veinte años después del concilio, sigue viva la duda, hasta fuera de las iglesias cristianas, en la «fe en el progreso» de aquella época: en este mundo el hombre no logra mantenerse a la larga en una línea intermedia entre renuncia y placer, entre reservarse y darse; mientras se prolonga en el tiempo la «vía media» es siempre una tarea y un don de la gracia. Mas nada de esto puede cambiar el hecho de que el mundo extramundano, como don y tarea, pertenece al ser y al desarrollo y maduración del hombre, y que su desprecio o postergación no puede menos de conducir a un empobrecimiento del ser del hombre, por lo que no sería cristiano.

2. Καθόλον *y mundo*

Pues bien, es aquí precisamente donde vuelve a hacerse patente el sentido profundo de καθόλον, que antes hemos traducido con las expresiones «desde el conjunto y para el conjunto, conforme al todo». En el pensamiento judío y en el cristiano, el mundo no tanto significa como en la antigüedad «el cosmos ordenado», cuanto el mundo en el tiempo y la humanidad en su historia, el *eón* en que vivimos (cf. ThW I [1933] 197-207: αἰών: Sasse; ibid. III [1950] 867-879-896: κόσμος: Sasse). El mundo como creación de Dios ha tenido un comienzo (Lc 11,50; Mt 25,34) y se

apresura hacia su fin (Mt 13,40; 1Jn 2,17; 1Cor 7,31) y Dios mismo creará «un cielo nuevo y una tierra nueva» (Is 65,17; 66,22; 2Pe 3,13). Pero en el mensaje neotestamentario ese «concepto mundano» no se entiende sólo de un modo teológico (desde Dios creador), sino más aún desde la cristología (soteriología) y la escatología. «En Cristo» ya ha sido vencido el mundo del pecado, el mundo hostil a Dios, y ha empezado el mundo nuevo (de la historia de salvación). Así puede Cristo decir a los judíos: «Vosotros sois de aquí abajo; yo soy de allá arriba. Vosotros sois de este mundo; yo no soy de este mundo» (cf. Jn 8,21ss). Ahora bien, los cristianos están «en Cristo» (Gál 2,20: ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí) por el bautismo (Rom 6,3-5) y por la sagrada eucaristía (Jn 6,49-58) «han sido liberados del poder de las tinieblas y trasladados al reino del Hijo de su amor» (Col 1, 13s). En Cristo ha empezado ya «la nueva criatura» (Gál 6,15; 2Cor 5,17), que ciertamente llega a este mundo por los cristianos, pero que está destinada al mundo entero (Rom 8,19-23: el anhelo de la creación es una espera de la revelación de los hijos de Dios...). Los cristianos han sido enviados, al igual que Cristo, como redentores a este mundo (Jn 4,42; 1Jn 4,14); pero el mundo los ignora como ignoró a Cristo (Jn 1,9-14; 1Jn 3,1). Pero deben saber que él, que está en ellos, es mayor que «el que está en el mundo» (1Jn 4,4; 5,19) y pueden experimentar, aunque sean odiados por el mundo (1Jn 3,13-18), que «la victoria que vence al mundo es nuestra fe» en Cristo (1Jn 5,4). Tal es la «visión católica del mundo», esa contemplación teológica, cristológica-soteriológica y escatológica, en la que se fundamenta y compendia la gracia y el cometido del cristiano en el mundo.

3. *La Iglesia y el mundo de hoy*

Pues bien, lo decisivo y nuevo en la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy* consiste no tanto en surgir directamente de la teología paulina y joánica cuanto en poner de relieve los valores y bienes naturales del hombre (como cristiano) y de su mundo en su importancia para el cometido actual del cristiano y de su Iglesia. Lo cual se aplica ya a la consideración introductoria del hombre como persona, en que se ponen de relieve la grandeza y dignidad del espíritu humano: «con el ejercicio infatigable de su propio ingenio, siglo tras siglo —se dice—, el hombre ha progresado grandemente en las ciencias empíricas y en las artes técnicas y liberales, y en la era actual ha obtenido éxitos extraordinarios, sobre todo en la investigación y dominio del mundo material». Ciertamente que también se aboga por una sabiduría más profunda del hombre, cuando se asegura: «Está en peligro el destino futuro del mundo, si no se logra preparar hombres más instruidos en esta sabiduría» (GS 15), que han de formarse desde lo profundo de su conciencia y desde la dignidad de su libertad.

La Iglesia querría entrar en un diálogo vivo con el mundo de hoy, y así servir a ese mundo y también aprender de él. «El concilio mira con el mayor respeto cuanto de verdadero, bueno y justo se encuentra en las variadísimas asociaciones que la humanidad ha fundado y no cesa de fundar. Declara, además, que la Iglesia quiere ayudar y promover todas las instituciones de este género, en cuanto de ella dependa y dentro de la conformidad con su misión» (GS 42). Explícitamente rechaza el concilio aquel desprecio del mundo que piensa «poder descuidar sus deberes terrenos», como aquella felicidad mundana que se agota «en la acción y esfuerzo terrenos» (ibid. 43). y pone de relieve que: «La experiencia de los siglos pasados, el progreso de las ciencias, los tesoros escondidos en las diversas formas de cultura, con las que se manifiesta la naturaleza del hombre y abren nuevos caminos para la verdad, aprovechan también a la Iglesia... Pues así se hace posible en toda nación expresar el mensaje de Cristo a su modo y, al mismo tiempo, se promueve un intercambio vital entre la Iglesia y las culturas diversas de los pueblos. Para aumentar ese intercambio, la Iglesia, sobre todo en nuestros tiempos, en que tan rápidamente cambian las cosas y tanto varían los modos de pensar (pluralismo), necesita de modo particular la ayuda de quienes viven en el mundo (los seglares), sean creyentes o no, conocen las diversas instituciones y disciplinas y comprenden la razón íntima de ellas» (ibid. 44). Al final, sin embargo, no se puede pasar por alto el cristocentrismo en todas las cosas cristianas del mundo, y así se dice al final de la primera parte: «El Señor es el fin de la historia humana, el punto de convergencia de los deseos de la historia y de la civilización, el centro del género humano, gozo y plenitud de las aspiraciones de todos los corazones» (ibid. 45; cf. Ef 1,10).

4. *Detalle de la tarea en el mundo*

Las «afirmaciones objetivas» más importantes de una visión cristiana del mundo han sido ya discutidas en CTD III, *El mundo, creación de Dios* (especialm. en sección v, cap. 5, p. 341-447). Aquí sólo señalaremos aquellos elementos que esclarecen de manera especial las relaciones de la Iglesia con el mundo. Tras una breve exposición de los puntos de vista fundamentales *(a)* y de algunas observaciones históricas *(b)*, expondremos en una parte sistemática *(c)* las afirmaciones más transcendentales acerca de algunos problemas concretos.

a) *Ideas fundamentales*

La infinitud incomprensible del Dios creador y la finitud, vivida una y otra vez, de todo ser y pensamiento creado conducen necesariamente a unas tensiones entre cualquier consideración meramente humana y una consideración creyente de la realidad, las cuales exigen a la vez la búsqueda dialéctica del espíritu así como el aguante moral de unas tensiones objetivas con buen ánimo y la preservación de la identidad personal en la más profunda mismidad creyente. Por ello conviene ver y entender en su subordinación y unidad internas estos puntos básicos:

1) Todo cuanto se puede captar con fe en nuestro mundo como creación de Dios reclama nuestra aceptación y reconocimiento agradecido y nuestra alabanza al Creador, del que procede también toda fuerza creativa humana para la captación y configuración de un mundo humano.

2) Todo cuanto el espíritu natural puede percibir en nuestro mundo como verdadero, bueno, bello, noble, sincero y santo reclama en nosotros una respuesta de reconocimiento y alegría, de admiración, asombro, respeto y entrega, al igual que la mentira suscita horror, la maldad una tristeza existencial, lo miserable compasión y lo insincero provoca el rechazo.

3) La unidad del conjunto mundano hay que verla y buscarla por igual desde el Dios creador como desde el hombre, desde el propio yo, y en definitiva sólo puede encontrarse en la persona y en la obra de Cristo.

4) El hombre, aunque parte del mundo, es a la vez su centro y fin; y ello no sólo como miembro de la humanidad sino también como persona individual y creador de su mundo humano.

5) El mundo es don de Dios al hombre y también tarea vital de éste, y su obra sirve a la prolongación del plan creador divino así como de la autorrealización humana al servicio de Dios.

6) La tentación y las faltas (pecado) sirven al hombre en su lucha por encontrarse y conocerse a sí mismo, en su autopreservación y prueba, en su conversión y realización propia mediante una maduración en la gracia, siempre que en la imitación de Cristo supere los fallos con renuncia y paciencia en el espíritu del mismo Cristo.

7) Los signos de lo santo, huellas de Dios en este mundo, son una invitación a la curación y santificación del mundo y del hombre en Cristo y en su obra redentora, con su palabra y su sacramento.

8) La ambivalencia de los bienes terrenos reclama de nosotros una indiferencia religiosa (1Cor 7,29-31: los que usan del mundo cual si no disfrutaran de él, lo que constituye el fundamento de los ejercicios ignacianos); y la tensión entre gracia y libertad requiere una actitud paradójica en la conducta (Flp 2,12s: trabajad con temor y temblor en vuestra propia salvación, *pues* Dios es el que obra en vosotros tanto el querer... como el obrar; cf. Ef 2,10).

9) La transitoriedad del mundo apunta por encima de sí mismo a un mundo venidero (Mc 10,30), que podemos esperar como don de Dios por la muerte y resurrección de Cristo, que se hacen presentes y eficaces en su sacramento.

10) El sufrimiento y la cruz como secuelas del pecado son dones de la gracia de Dios en la cruz de Cristo, y así son también ayudas para nuestra maduración humana como hijos de Dios en Cristo, el Hijo unigénito de Dios (1Jn 3,1-10).

11) El saber humano debe desembocar siempre en la fe, si es que ha de estar al servicio de la existencia humana (Is 7,9: si no creéis, no tendréis conocimiento, no tendréis consistencia alguna), y la sabiduría humana debe mantenerse siempre en el camino hacia la sabiduría divina (1Cor 2,1-16), que viene de la fuerza del Espíritu de Dios, del sentido de Cristo.

12) Sea lo que fuere lo que se aparece al hombre en este mundo como «oposición», ha de entenderse ya en el pensamiento

natural como unidad tensa (polaridad) y como vía dialéctica hacia la totalidad y unidad (Aristóteles, *Del mundo*, c. 5,396*a* 33 - 397*b* 8); de la que el Dios creador es imagen y fundamento primordiales como uno y trino, al que nunca podremos comprender, pero al que se puede y debe buscar con fe anhelante en el misterio de ser y creación, de pecado y redención, de gracia y consumación, en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, «y estos tres son una sola cosa» (1Jn 5,7).

b) *Datos históricos*

La Iglesia es una realidad histórica en este mundo con sus contradicciones y sus cambios. Así se comprende que también la Iglesia en su historia cambiante esté más o menos marcada por la impotencia o el poder, la riqueza o la pobreza, las luchas o los padecimientos, el heroísmo santo o la cobardía humana. Pero en ninguna época ha faltado por completo el poder contrapuesto, y en cada época esos distintos poderes han revelado su ambivalencia: de todos ellos han surgido en las diferentes épocas cosas buenas y malas, florecimiento y decadencia en la lucha por el reino de Dios en este mundo. Más aún, toda acción o pasión humana puede convertirse en lo contrario a través de la reflexión y de la toma de posición que adopta el hombre: una piedad auténtica de corazón puede desvirtuarse en una fatua autocomplacencia del espíritu, y un profundo fracaso humano puede llevar al recogimiento y a la conversión con genuina humildad y gratitud; de la pobreza externa puede surgir una riqueza interior, y las riquezas de fuera pueden trocarse en miseria interna.

La tribulación de las persecuciones durante los tres primeros siglos dotó a la Iglesia de un ejército de santos mártires, y la búsqueda ideal en esa época de una concepción profunda de la fe revelada hizo que, en luchas a menudo despiadadas, los herejes amargados se trocaran en enemigos de la Iglesia y hasta de la verdadera causa de Jesús. La irrupción religiosa del monaquismo en el s. IV hizo surgir cristianos heroicos y figuras dirigentes en la Iglesia, especialmente entre los obispos que ahora corrían peligro por el reconocimiento estatal; mas también fue motivo de terrores mayores que llevaron a una pérdida del mundo, que dificultó la conversión del mundo antiguo, contribuyendo así a su ruina.

La cristianización de los pueblos germánicos y la coronación del franco Carlomagno por el papa haciéndole «emperador romano» prepararon el camino para el desarrollo de la alta cultura occidental y del Sacro Imperio Romano Germánico; pero al mismo tiempo provocó la separación de la Iglesia en Oriente y Occidente, y las luchas por el poder entre el papa y el emperador prepararon el cisma pontificio y la decadencia de la Iglesia occidental tras la destrucción de Constantinopla, lo que acabó produciendo una escisión profunda dentro de la misma Iglesia occidental durante la reforma. La desdivinización del mundo antiguo por obra de la fe judeocristiana y la nueva concepción de la grandeza del hombre en la libertad que Cristo le ha otorgado no sólo condujo a una nueva conquista del mundo, sino también —bajo la influencia del nuevo espíritu pagano del renacimiento— al secularismo que destruyó hasta la piedad precristiana y natural en amplios círculos de los pueblos europeos.

A través de todos los tiempos y lugares de la historia de la Iglesia se deja así ver la acción de la ambivalencia de las virtudes y las debilidades humanas; lo cual no debería inducir a un indiferentismo en la concepción del mundo, sino que más bien debería señalar lo polifacético que resulta el sentido cualitativo del καθόλον. Siempre que se percibe la historia en su verdadero dinamismo y no se la comprime intelectualmente hasta hacer de ella un esquema estático, al lado de lo elevado y grande que realmente la sustenta, habría que ver también la función crítica del mal y la debilidad, así como el hecho de que el bien y la santidad no están asegurados para siempre en este mundo. Por el contrario, en una auténtica concepción cristiana se hallan siempre bajo la ley de la «cruz y resurrección», hasta tanto que Dios mismo acabe creando un cielo nuevo y una nueva tierra, y Cristo lo ponga todo en el juicio a los pies del Padre, a fin de que «Dios lo sea todo en todas las cosas» (1Cor 15,20-28; Rom 8,18-30).

La historia no sólo de la Iglesia sino también del mundo, no sólo de los hombres sino también del cosmos, el cristiano sólo puede entenderla como historia escatológica; historia que ha empezado en Cristo, el concreador y redentor, que tiene en su muerte y resurrección la clave de su sentido, y que en el retorno del Señor como juez y retribuidor de los buenos hallará su consumación.

c) *Sistematización*

Tras estas reflexiones generales vamos a intentar decir algo más sobre los problemas concretos de las relaciones de la Iglesia con el mundo, ordenándolas por temas. Seguirá siendo sin embargo la gran historia de los conceptos y las ideas la que reserve un tratamiento amplio de cada una de las doctrinas en los distintos sectores de la realidad. Aquí sólo vamos a presentar los grupos de problemas más importantes y las respuestas a los mismos válidas hoy. Y así discutiremos por orden los ámbitos de relaciones político, económico, cultural y social.

1) *La fundamentación del derecho natural*

Al principio, no obstante, y antes de tratar los distintos campos relacionales, debe figurar la doctrina de un derecho natural, ya admitido por el cristianismo primitivo con la recepción de las ideas estoicas y que desarrollaría después la escolástica, y que es anterior a cualquier pensamiento jurídico humano-positivo; doctrina que precisamente en los tiempos modernos y en proporción cada vez mayor sostiene y define, a su vez, la ética católica del Estado, la economía y la sociedad (cf. E. Hölscher, *Vom römischen zum christlichen Naturrecht*, Augsburgo 1931; F. Flückinger, *Geschichte der Naturrechts*, Zollikon - Zurich 1954; J. Messner, *Das Naturrecht*, Innsbruck - Viena 1950; H. Coing, *Naturrecht als wissenschaftliches Problem*, Wiesbaden 1965; K. Peschke, *Naturrecht in der Kontroverse: Kritik der evangelischen Theologie an der katholischen Lehre von Naturrecht und natürlicher Sittlichkeit*, Salzburgo 1967; A. Verdross, *Statisches und dynamisches Naturrecht*, Friburgo de Brisgovia 1971; Fr. Böckle, *El derecho natural*, «Controversia» 8, Herder, Barcelona 1971).

Con independencia de las cuestiones relativas a las fuentes, a la cognoscibilidad y fundamentación del derecho natural (por revelación divina, por la razón humana, por el instinto del individuo o de la sociedad), la teología católica sostiene que existe un «orden» impreso por Dios creador en la criatura, que precede con carácter normativo a todas las resoluciones del derecho positivo, aunque la fundamentación y configuración de ese derecho natural

se entiendan hoy de manera diferente, de forma más o menos estática o dinámica, incluso dentro del pensamiento católico. Fe, conciencia y razón, que deben entenderse desde una psicología metafísica, y no sólo experimental, constituyen el camino para el conocimiento de esa ley natural.

2) *El campo político*

Cuando se habla del cometido mundano de la Iglesia, sin duda hay que mencionar ante todo el campo político, porque es ahí donde se hacen patentes de la forma más amplia las relaciones de la Iglesia con el mundo. Al menos en los pueblos y países condicionados en su historia por la vieja Europa (como son los pueblos de América) coinciden en su mayor parte población eclesiástica y población civil, de modo que precisamente ahí se hacen patentes en todos los campos concretos las múltiples tensiones entre Iglesia y mundo. El concilio dice en términos generales sobre este punto: «Es, pues, evidente que la comunidad política y la autoridad pública tienen su fundamento en la naturaleza humana, y por eso pertenecen al orden previsto por Dios, aun cuando la determinación de los regímenes políticos y la designación de los gobernantes se dejan a la libre decisión de los ciudadanos.» Para el ejercicio de la autoridad política y de las distintas formas de la administración, la legislación y la judicatura mediante los correspondientes órganos del Estado, se requiere el cumplimiento «del orden moral, de cara a procurar el bien común... según el orden jurídico legítimamente establecido o por establecer» (GS 74).

Para las relaciones de Iglesia y Estado, aun habida cuenta de la multiplicidad de concepciones acerca del Estado, hay que afirmar que por razón de su origen, de su finalidad y de su propio ser, la Iglesia y el Estado son fundamentalmente diferentes, independientes entre sí y autónomos en sus respectivos campos (GS 76).

Así como en la alta em según una falsa interpretación teológica de la «teoría de las dos espadas (Lc 22,35-38; cf. LThK 10 [1965] 1429s), la Iglesia pretendió someter el Estado, así también desde el desarrollo de los Estados modernos la Iglesia ha tenido que luchar muchas veces por su independencia y su libertad frente al poder estatal. En contra de la omnipotencia de los Estados,

derivada del espíritu de la ilustración, fue sobre todo el papa León XIII (1878-1903: cf. sus encíclicas *Immortale Dei* de 1-11-1885; *Diuturnum illud* de 29-6-1881) el que fundamentó la autonomía interna y externa de la Iglesia de modo que puso de relieve su carácter esencial como «societas perfecta» que debe tener su legislación, judicatura, administración y gobierno propios.

Y al igual que en su campo la Iglesia reclama libertad plena, también en razón de la solidaridad del pueblo busca la colaboración armoniosa con el Estado respectivo, siempre que aparece como posible y deseable para el bien común. Esto es lo que ha inducido al concilio a tomar posición sobre todo en la «declaración sobre la libertad religiosa» *(Dignitatis humanae* = DH). Esta exigencia del libre ejercicio de la religión para cada ciudadano del Estado se funda «en la dignidad de la persona humana» (DH 2), de la que dimana asimismo el derecho de los individuos a organizarse en diferentes asociaciones eclesiásticas (ibid. 4). Pero esa libertad religiosa tiene que apoyarse sobre todo en el derecho matrimonial, familiar y educativo. El concilio dice al respecto: «Debe, pues, el poder civil tomar eficazmente a su cargo la tutela de la libertad religiosa de todos los ciudadanos por medio de leyes justas y otras medidas oportunas, y facilitar condiciones propicias y favorables a la vida religiosa, de modo que los ciudadanos realmente puedan ejercitar los derechos y cumplir las obligaciones de su religión: la sociedad misma disfrutará de los bienes de justicia y paz que dimanan de la fidelidad de los hombres a Dios y a su santa voluntad» (DH 6). «La libertad de la Iglesia es el principio fundamental en las relaciones de la Iglesia con los poderes públicos y toda la organización civil» (DH 13). Explícitamente se alude aquí a la fundamentación de la libertad religiosa en la ley básica del derecho civil y de los documentos internacionales (cf. art. 18 de la *Declaración general de derechos humanos*, de 10-12-1948: DH 15) y a la importancia de esta exigencia para el mantenimiento de la paz universal precisamente en nuestro tiempo, en el que todos los pueblos con sus diferentes religiones han de formar cada vez más —a través de la política internacional en nuestra era técnica— una gran familia de pueblos.

La Iglesia no está obligada a ninguna forma estatal, aunque no se pueda pasar por alto que en nuestro mundo, después de la Revolución francesa de 1789, el Estado absolutista de partido único difícilmente puede hacer justicia a la libertad de la persona

y a las diferentes formas sociales de los hombres modernos, mientras que el libre Estado democrático, pese a todos sus fallos, puede satisfacer mejor tales exigencias, si no conduce a una separación entre Iglesia y Estado que no es compatible con el bien común del pueblo y que a su vez puede, desde luego, concebirse de una manera más o menos hostil a la Iglesia. Pero sigue siendo decisivo el hecho de que, como consecuencia de los cambios continuos en el pensamiento de los individuos, de las sociedades y de los Estados, las relaciones entre Iglesia y Estado o el respectivo poder civil han de cultivarse y analizarse de continuo intentando darle una base jurídica, a lo que contribuyen muchas veces los concordatos entre la santa sede y los diferentes Estados, que miran el bien de los hombres, de los Estados y de la propia Iglesia, así como a la gloria de Dios (cf. LThK 6 [1961] 454-459: *Konkordat:* Kl. Mörsdorf).

Un campo importante dentro del cometido político de la Iglesia respecto del mundo es la «solicitud por la paz en este mundo», de la que trata la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy (GS 77-90) y numerosas otras declaraciones de la Iglesia de los últimos tiempos *(Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles* 23, Bonn 1980; ÖRK, *Die Kirche als Faktor...* [Berlín 1966] 229-318: *Politik* (7 colaboraciones); J.C. Hampe, *Autorität der Freiheit* III [Munich 1967] 408-482: *Der Ruf zum Völkerfrieden;* Conc. XVIII [1982] *El derecho a disentir* [14 colaboraciones]).

3) *El campo económico*

Junto a las fuerzas y realidades políticas, también actúan de forma especial en nuestro mundo de hoy las relaciones y los poderes económicos en la fundamentación y mantenimiento de la paz y del orden que garantiza la libertad del hombre. Cuatro son aquí los sectores en los que se ponen especialmente de relieve la «dignidad y libertad de la persona» y, por tanto, la «responsabilidad de la Iglesia en el mundo», y a los que vamos a referirnos: *a)* propiedad y posesión, *b)* trabajo y salario, *c)* los países ricos y los países pobres, *d)* las cuestiones ecológicas y el mundo humano.

a) *Propiedad y posesión*

Cf. H. Aubin - W. Zorn, *Handbuch der Deutschen Wirtschafts- und Sozialgeschichte,* Stuttgart, I (1971), II (1976); StL 2 (1958) 1061-1092: *Eigentum;* F. Klüber, *Katholische Eigentumslehre* (Fromms TB 54) 1968.

El hombre es una pieza de este mundo creado, establecido por Dios para que someta la tierra, administre y configure el mundo como feudo de Dios de acuerdo con su propia inteligencia y libertad, y en concreto aquella parte del mundo que o bien es propiedad común o propiedad privada de otro o de sí mismo. Posesión y propiedad, cualesquiera sean sus títulos jurídicos, tienen su razón de ser en la necesidad del hombre —tanto en el aspecto material como en el espiritual-personal—, y contribuyen a la aparición y desarrollo de la personalidad, en cuanto ayudan al hombre a cumplir mejor sus obligaciones frente a la familia y al prójimo, frente a la sociedad y al pueblo, frente a la economía y la cultura de los hombres en este mundo. Así como la sociedad humana, a partir de la forma originaria de la familia, se ha desarrollado hacia formas cada vez más diferenciadas, así también las formas de propiedad y los títulos jurídicos de las mismas resultan cada vez más polifacéticos con el progreso de la civilización humana. La propiedad no es sólo una posesión material, subyace también en las exigencias jurídicas con base en el trabajo y en los servicios frente a las diversas formas de sociedades humanas. Sin embargo propiedad privada y propiedad común no tienen que entrar en oposición, sino que más bien deben completarse y apoyarse mutuamente (principio de subsidiaridad).

Una y otra no sólo son derechos sino también obligaciones, y la distribución entre los sujetos jurídicos de ambas (el individuo y las diversas formas de comunidades y sociedades) ha de regularse por las necesidades de las dos partes así como por la especial capacidad y disposición del individuo, no por el poder del propietario privado o comunitario. «También en la vida económica y social se ha de honrar y promover la dignidad de la persona humana y su vocación integral, lo mismo que el bien de la sociedad entera, ya que el hombre (individual), autor de la vida económica y social, es su centro y su fin» (GS 63). De ahí que todas las empresas económicas deban servir, en último término, al hombre, al desarrollo de su libertad y dignidad. Siempre que sea necesaria la

socialización de la propiedad privada en interés del bien común, la sociedad (el Estado) deberá cuidar de la solución e indemnización justa. La estatalización de la propiedad privada o comunitaria sin la indemnización adecuada cae bajo el delito de robo y es inexcusable.

b) *Trabajo - salario - tiempo libre*

Cf. CTD III, 425-430; H. Schneider (dir.), *Geschichte der Arbeit,* Colonia 1980; C. Gremmels - F. Segbers (dir.), *Arbeitslosigkeit - Herausforderung der Kirchen,* Maguncia - Munich, desde otoño de 1979; *Arbeitsmarkt und Menschenwürde (Die Ökonomie auf dem Prüfstand der Ethik: für O. von Nell Breuning)* Münster 1980; F. Horner, *Die Sozialen Grundrechte,* Salzburgo 1974; «Concilium» 16 (1980): Arbeit und Religion; StL 1 (1957) 396-545: *Arbeit;* Juan Pablo II, encíclica *Laborem exercens* de 14-9-1981 (ed. Paulinas, Madrid 1981).

«El trabajo humano, que se ejercita en la producción y en el comercio o en los servicios, tiene la primacía sobre los demás elementos de la vida económica, que no tienen otro valor que el instrumento. Este trabajo, independiente o al servicio de otro, procede inmediatamente de la persona, la cual marca con su impronta las cosas de la naturaleza y las somete a su voluntad. El hombre consigue, de ordinario, con su trabajo, el sustento de su vida y de los suyos: con el trabajo se une a sus hermanos y los sirve, y con él puede practicar una verdadera caridad y ofrecer su colaboración al perfeccionamiento de la creación divina» (GS 67).

Con el trabajo el hombre se desarrolla y crea su propio mundo humano. Preocupación de la Iglesia debe ser el contribuir mediante su predicación a que el trabajo esté justamente retribuido de acuerdo con las respectivas circunstancias económicas y culturales de los distintos pueblos y países; a que las condiciones de trabajo sean humanas, a que no conviertan al hombre en esclavo del trabajo, a que los hombres no se esclavicen por ambición o codicia y que se les permita el descanso y el tiempo libre necesarios para la persona espiritual y humana (descanso, celebración del domingo).

Puesto que el mercado de trabajo está regulado por la sociedad y la economía, debe atenderse y cuidarse el derecho del individuo al trabajo, lo que no le desvincula ciertamente de la obliga-

ción personal de procurarse su puesto de trabajo mediante una formación adecuada y una ética laboral cristiana o, dado el caso, obtener y asegurarse otro nuevo. La falta de trabajo de grupos mayores representa para la Iglesia y para su doctrina cristiana de la economía y de la sociedad una incitación y un reto a estudiar de nuevo los motivos de ese estado de cosas desgraciado y a buscar el remedio a medio y largo plazo. Cuanto más complicadas son las circunstancias por la rápida evolución de la economía de producción y del dinero (intereses) así como del respectivo nivel de vida, tanto más apremiante se hace desde la perspectiva cristiana la búsqueda de los motivos profundos de tales dificultades en la vida común económica para exponerlos abiertamente y comprometerse del lado de los más débiles.

c) *Los pueblos ricos y los pueblos pobres: el desnivel entre el Norte y el Sur*

Cf. *Christliche Wirtschaftsethik vor neuen Aufgaben: Festschrift für A. Rich,* Zurich 1980; H. Kunst - H. Tenhumberg (dir.), *Soziale Gerechtigkeit und internationale Wirtschaftsordnung,* Maguncia - Munich [2]1978; F. Liebich, *Das GATT als Zentrum der internationalen Handelspolitik,* Baden-Baden 1971; *Europagesetze* III (Goldmanns GT 1496), Munich 1964; *Europarecht* (Beck Texte 5014), Munich [3]1977; H. Tenhumberg - H.J. Grossimlinghaus (dirs.), *Christen für Europa,* Wurzburgo s.a. (1979). - «Os. Rom.» (ed. alemana) 9-3-1979: *Die Beziehungen der Kirche zu den europäischen zwischenstaatlichen Organisationen;* K. Borchardt, *Die industrielle Revolution in Deutschland,* Munich 1972; N. Birnbaum, *Die Krise der industriellen Gesellschaft,* Francfort 1972; *Dritte Welt im Jahre 2000 - Kirche und Dritte Welt im Jahre 2000* (public. por Katholischen Missionsrates), Einsiedeln 1974; W. Pank, *Der Hunger in der Welt* (HB 38), Friburgo de Brisgovia 1959; J.C. Hampe, *Die Autorität der Freiheit,* III (Munich 1967) 376-407: *Armut und Hunger der Völker; Die Welternährungskonferenz 1974,* HerKorr 28 (1974) 640-645.

Debido a la revolución industrial de mediados del s. XIX y como consecuencia del derrumbamiento de la economía liberal, provocado por la primera guerra mundial, las reparaciones de guerra en Europa y la caída de la moneda americana en 1929, después de la segunda guerra mundial se llegó a un desnivel de desarrollo económico-social y político-cultural —agudizado por la independencia de las antiguas colonias y por la explosión demográfica en tales países— entre las naciones industriales del hemisfe-

rio Norte y los países afroasiáticos (y sudamericanos) denominados países en desarrollo. Tal desnivel representó un duro reto para el mundo entero y sobre todo para la Iglesia con su mensaje cristiano en favor de los hombres. A partir de 1975, y en el marco del denominado diálogo Norte-Sur para la conferencia de colaboración económica internacional, se ha intentado mitigar ese conflicto entre países ricos y pobres.

En 1947 se fundó el GATT *(General Agreement on Tarifs and Trade,* Convenio general sobre Tarifas y Comercio), para unos acuerdos generales sobre aduanas y comercio con sede en Ginebra; sobre todo mediante convenios para la disminución de las tasas aduaneras y mediante el control de precios del comercio mundial pretende liberar de las trabas los numerosos sectores económicos nacionales surgidos después de 1918; sus conclusiones son vinculantes para los miembros de la asociación. En 1964 se reunió en Ginebra por primera vez la Conferencia de comercio mundial, creada por la Asamblea General de Naciones Unidas, y que se denomina UNCTAD (= *United Nations Conference on Trade and Development,* Conferencia de Naciones Unidas para el Comercio y Desarrollo), que también pretende contribuir a la disminución de las tensiones entre países pobres y ricos. Sus conclusiones no tienen otro valor que el de meras recomendaciones.

Mediante su colaboración con esos organismos internacionales la Iglesia, la institución internacional más antigua sobre la Tierra, deberá contribuir a que la economía liberal, que otorga particular importancia al *objeto* económico, mire más al *sujeto* de la misma, que es el hombre como persona. «Para responder a las exigencias de la justicia y de la equidad hay que hacer todos los esfuerzos posibles en orden a que, dentro del respeto a los derechos de las personas y del carácter propio de cada pueblo, se hagan desaparecer cuanto antes las enormes diferencias económicas que hoy existen y que cada día se agravan, vinculadas a una discriminación individual y social» (GS 66). Así como para las explotaciones agrícolas, especialmente en los países desarrollados, se ha de librar la batalla contra el hambre en el mundo mediante una política de precios y aduanas, así como mediante la ayuda al desarrollo en los diversos sectores, así también en los países industrializados hay que buscar una solución lo más rápida y justa posible, según las normas de la doctrina socioeconómica y moral cristiana, sobre todo a los problemas de ocupación laboral y de regulación

del «progreso», así como de los trabajadores extranjeros, que han contribuido a la recuperación de Europa después de la catástrofe de 1945. A través de sus numerosas obras caritativas (Misereor, Adveniat) la Iglesia tiene que dejarse sentir aquí y aportar al trabajo de las instituciones y empresas internacionales de orden político, económico y social sus principios cristianos, que pueden y deben contribuir a una humanización profunda de las relaciones humanas.

d) *Protección de la naturaleza y ecología*

Cf. H. Sprout - M. Sprout, *Ökologie, Mensch und Umwelt*, Munich 1971; K.U. Meyer - H. Abich (dirs.), *Frei mit der Natur*, Friburgo de Brisgovia 1979 (12 colaboraciones); G. Osche, *Ökologie (Grundlagen - Erkenntnisse - Entwicklungen der Umweltforschung)*, Friburgo de Brisgovia [4]1976; G.K. Kaltenbrunner (dir.), *Überleben und Ethik (Die Notwendigkeit, bescheiden zu werden)*, Munich 1976; U.E. Simonis (dir.), *Ökonomie und Ökologie (Auswege aus einem Konflikt)*, Karlsruhe 1980; *Unsere Schätze der Erde: Ein Bildatlas* (Kümmerly - Frey - Bildband 1981) *über «Bevölkerung - Nahrung - Rohstoffe - Energie» in Karten und Diagrammen;* E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Ratisbona 1981.

Al igual que en el ámbito económico, también en el campo ecológico, entre la economía y la biología, son especialmente los seglares, como especialistas en este sector, los llamados en la Iglesia a incorporar los principios cristianos a estas nuevas investigaciones y empresas científico-económicas. Todo ello no sólo debe servir a la grandeza del hombre, sino también a la excelsitud y belleza de la creación. Si la importancia de la ecología se ha puesto de manifiesto por el peligro que corren el hombre y su espacio vital, no se podrá saber y razonar suficientemente lo que en este campo hay que llevar a cabo, si en este punto de la evolución científica y técnica no se ve y comprende la naturaleza y todo cuanto existe sobre la Tierra (y pronto también en el cosmos) de una forma nueva como «creación de Dios para el bien del hombre y gloria del Creador». Si, en todas las empresas que se acometen sobre este campo, el hombre sólo se deja llevar por la preocupación de su propia supervivencia, no hay duda de que su concepción materialista y egoísta pronto le llevará a desconocer la amplitud de esa tarea y a errar su objetivo último.

Precisamente aquí se hace patente la importancia de que la Iglesia presente a los ojos de nuestro tiempo en forma viva y nueva, en su doctrina y en sus celebraciones, la idea y la fe creacionistas, que siguiendo la antigua tradición proclama en sus oraciones y cánticos, pero que desde el renacimiento y sobre todo desde la época de la ilustración ha tratado cada vez menos en su teología. Será así como las grandes verdades de la *analogia entis et fidei* y de la ley natural, que se fundan en dicha fe creacionista y sin las cuales difícilmente podría sostenerse una cimentación cristiana de la imagen del mundo y de la conducta del hombre frente al mismo, volverán a aparecer como conocimientos sustantivos de la realidad. El hombre, en efecto, no vive tanto de la realidad misma cuanto de la imagen que se forja sobre la base de su conocimiento de esa realidad. Y una parte esencial del conocimiento cristiano del mundo sólo la descubrimos a través de la fe viva, que se hace consciente en la reflexión.

4) *Arte y ciencia en el cometido cultural de la Iglesia de hoy*

Cf. CTD III, § 35 (416-504); A. Hauser, *Sociología del arte*, Labor, Barcelona 1971; *Wissen im Überblick: Die Kunst*, Friburgo de Brisgovia 1969; ibid., *Die Literatur*, Friburgo de Brisgovia 1969; W.K. Essler, *Wissenschaftstheorie*, Friburgo de Brisgovia - Munich 1970-1979, 4 tomos; H. Seifert, *Introducción a la teoría de la ciencia*, Herder, Barcelona 1977; J.C. Hampe (dir.), *Die Autorität der Freiheit* III (Munich 1967) 317-345 *(Kultur und Bildung)*.

La tarea y responsabilidad de la Iglesia frente al mundo son manifiestas y fecundas sobre todo en el ámbito cultural del hombre, en la ciencia y el arte. Por eso el tema ha merecido atención especial en el concilio Vaticano II. Así se ve con toda claridad en el discurso del obispo de Estrasburgo, A.L. Elchinger, pronunciado en la CXIV congregación general, de 4-11-1964, en que dijo: «... La opinión pública piensa en buena parte que la Iglesia se comporta frente a la cultura con miedo o con rechazo. La lucha de la Iglesia contra el modernismo representa todavía hoy una herida abierta y hace que muchos se muestren reticentes con el magisterio eclesiástico como tal. De ahí que la Iglesia tenga que formularse abiertamente estas preguntas: ¿Ha de tolerar sólo a regañadientes la necesaria autonomía de la cultura? ¿No fomenta

un "imperialismo dogmático", con el que condena todos los progresos de la ciencia como superficiales y ligeros, cual si su fe la hiciera competente para todo? ¿No considera a menudo la cultura de un modo demasiado retrospectivo y se muestra recelosa con un nuevo humanismo? ¿No aplica a la vida únicamente las tesis teológicas de una determinada época, cual si el trabajo teológico consistiera en la mera repetición del conocimiento adquirido? ¿No abandona la pastoral por la inteligencia? ¿No siente un miedo enfermizo por el racionalismo y el criticismo, cual si en ellos no pudiera encontrarse nada valioso?...» Y, tras la invitación a reparar la injusticia cometida contra Galileo, señalaba tres cometidos de la Iglesia de hoy: ha de salir al encuentro de la cultura actual con una disposición de apertura, simpatía y confianza; debe respetar la libertad de la investigación científica, incluida la ciencia de las religiones y tiene que alentar a los cristianos a una actividad prudente y audaz. Tiene que contribuir grandemente, pero sin actitudes paternalistas, al progreso cultural, protegiendo la cultura contra el antropocentrismo, lo mismo que contra un utilitarismo materialista y tecnocrático y manteniéndola abierta a la trascendencia.

Elchinger reclamaba, además, que la Iglesia diera una mayor acogida a la cultura en sus formas de predicar y a que fundara nuevos institutos científicos (L.A. Dorn - G. Denzler, *Tagebuch des Konzils* III, Eichstätt, 1965, 287s; acerca del modernismo, cf. J. Bessmer, *Philosophie und Theologie des Modernismus*, Friburgo de Brisgovia 1912; O. Köhler, *Bewusstseinsstörungen im Katholizismus*, Francfort 1972; E. Weinzierl [dir.], *Der Modernismus* [contribuciones a su investigación], Graz 1974; N. Trippen, *Theologie und Lehramt im Konflikt*, Friburgo de Brisgovia 1976; Th.M. Loome, *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism* [Tübinger Theol. St. 14] Maguncia 1979).

El fruto de este razonamiento se advierte sobre todo en el capítulo II de la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy, que trata acerca del adecuado fomento del progreso cultural (GS 53-62). Ampliamente se exponen allí los aspectos histórico y social de la cultura humana y su peculiar situación en nuestra época de tan enorme progreso científico y técnico, con vistas a la tarea de la Iglesia en el mundo y a su prestigio se reclama en dicho texto una comprensión y colaboración en la búsqueda e investigación espiritual del presente, referida muy especialmente

a una cultura humana universal, que comporta sin embargo en los distintos pueblos la adecuada autonomía de su cultura, y en particular de las ciencias. Se exhorta a los cristianos individuales y a las instituciones de la Iglesia una mayor aportación al fomento de la cultura de conformidad con la exigencia de la época, y el abrir y facilitar a todos los hombres sin distinción el acceso a las conquistas del espíritu y de la técnica. Para ello deben los teólogos abrirse más a las ciencias profanas y se invita a los seglares a que no ignoren los problemas y conocimientos de la filosofía y teología. «Vivan, pues, los fieles en muy estrecha unión con los demás hombres de su tiempo y esfuércense por penetrar sus maneras de pensar y de sentir, de las que la cultura es expresión. Unan los descubrimientos de las ciencias, de las disciplinas y de sus recentísimas conquistas con las costumbres y con la formación doctrinal cristianas, de tal modo que la estima de la religión y la bondad espiritual progresen al mismo paso entre ellos, con el conocimiento de las ciencias y con la técnica que avanza de día en día. Por eso ellos mismos sepan probar e interpretar con sentido cristiano integral todas las cosas» (ibid. 62).

La apertura confiada de la fe a los grandes logros de la cultura profana y la cristianización de la misma mediante una fe viva son las tareas que incumben a los cristianos y a la Iglesia de nuestro tiempo. De ese modo volverá a darse el ver y sentir el espíritu misionero de la Iglesia en la creación y en el fenómeno cultural de nuestro tiempo y de nuestro mundo, incluso en los antiguos países cristianos; y ello en todos los ámbitos de la cultura humana y, por ende, también en la vida cotidiana: en la ciencia y la técnica, en las ciencias de la naturaleza y del espíritu, en la literatura y la música, en las artes plásticas —arquitectura, escultura y pintura—, en las artes de la representación —teatro, danza y cine— y en cultura humana de la vida diaria —vivienda, comida y diversiones—. Tanto las concepciones y formas condicionadas por el tiempo como aquellas otras que son supratemporales tienen que colaborar a fin de trabajar y crear lo mejor posible para nuestra época desde el espíritu cristiano y la cultura profana, buscando lo mejor para los individuos y los pueblos y, en definitiva, para toda la familia humana.

Para ello, el concilio apela sobre todo a la colaboración de los cristianos y de la Iglesia con las diversas asociaciones e instituciones nacionales e internacionales que sirven al mismo fin, y

se exhorta a la Iglesia para que ella misma funde nuevas instituciones de esa índole. En esa misma línea el papa Pablo VI, mediante el motu proprio *Catholicam Christi ecclesiam* de 6-1-1967 instituyó el Consejo pontificio para los seglares y la Comisión pontificia de estudios para la justicia y la paz *(Iustitia et pax)*, que obtuvieron sus estatutos definitivos por el motu proprio *Apostolatus peragendi* de 10-12-1976. El mismo papa fundó el 30-4-1969 la Comisión internacional de teólogos, y el 22-7-1971 el Consejo para la coordinación de las normas caritativas de la Iglesia *(Cor unum)*.

Desde el 3-6-1971 existe una Comisión pontificia para los instrumentos de comunicación social (cf. la instrucción pastoral *Communio et progressio)* y desde el 1-11-1973 un específico Comité para la familia. La Academia pontificia de las ciencias, fundada en 1603, por el gran papa Clemente VIII (Aldobrandini, 1592-1605), obtuvo en 1936, bajo Pío XI, carácter internacional e interconfesional *(Accademia dei Lincei)*. Por fin, hay que mencionar aquí la colaboración con numerosos grupos internacionales de la UNESCO. Con todo lo cual se hace hoy patente la catolicidad de la Iglesia y el cumplimiento de su cometido universal.

Es tarea de cada católico apoyar y colaborar desde su puesto de hoy esa acción de la Iglesia en nuestro mundo, y contribuir así al «despertar de la Iglesia en los corazones de los hombres». Ciertamente que la catolicidad de la Iglesia no depende de la multitud de personas que la reconocen, ni de la cristianización real del mundo que le otorga la acción de sus miembros en el Espíritu Santo. La Iglesia no es una cuestión de «masas» ni de «cristianismo cultural»; al final de los tiempos Dios creará «un cielo nuevo y una tierra nueva» (2Pe 3,13), y en el juicio que él someterá al Hijo (Jn 5,22) —en la cruz de Cristo el testimonio es a la vez del pecado y de la gracia— se revelará la catolicidad de la Iglesia como la realidad universal.

Mas para entender esto adecuadamente es necesario que nos planteemos antes y demos una respuesta a la cuestión de la santidad de la Iglesia.

§ 17. La santidad de la Iglesia y su definición como comunión de los santos

ThW I (1949) 87-116: ἅγιον (Kuhn y Procksch); J. Hessen, *Die Werte des Heiligen*, Ratisbona 1938; A.J. Festugière, *La Sainteté*, París 1942; R. Otto, *Lo santo*, Alianza, Madrid 1980; C. Colpe, *Die Diskussion um das «Heilige»*, Darmstadt 1977, 257-430; J. Sudbrack - J. Blank y otros autores, *Heilkraft des Heiligen*, Friburgo de Brisgovia 1974; L.S. Acquaviva, *Der Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft*, Essen 1964; J. Splett, *Die Rede vom Heiligen*, Friburgo de Brisgovia - Munich 1971; K. Rahner, *La Iglesia de los santos*, en *Escritos de teología* III, Taurus, Madrid [3]1968, 109-123; S. Tyschkiewicz, *La sainteté de l'église christoconforme*, Roma 1945; A. Lang, *Der Auftrag der Kirche* (FTh II), Munich 1954, 164-168; versión castellana en *Teología fundamental*, Rialp, Madrid [2]1970; H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hohenliedkommentaren des MA*, Munich 1958; MS 4, 1 (Einsiedeln 1972) 458-477: *Die heilige Kirche* (Y. Congar); K. Rahner, *Die Kirche der Sünder*, Friburgo de Brisgovia 1948; H.U. von Balthasar, *Wer ist die Kirche* (HB 239), Friburgo de Brisgovia 1965, 55-136: *Die hl. Hure*.

1. *Datos históricos*

La afirmación más antigua de índole eclesiástica, que se encuentra en los padres, es la de «Iglesia santa». Ya Ignacio de Antioquía († ha. 110) escribe «a la amada iglesia (comunidad) santa de Tralles». Hacia el 150, en la *Carta de la comunidad de Esmirna*, sobre el martirio de san Policarpo, se saluda sin excepción a «todas iglesias (comunidades) santas y católicas», y el *Pastor* de Hermas, por esas mismas fechas, menciona tres veces «la Iglesia santa». Hipólito de Roma introduce, ha. 220, en la fórmula bautismal la pregunta «¿Crees en el Espíritu Santo y en la santa Iglesia?», la forma más antigua de la confesión bautismal en la *Epistula apostolorum* proclama: «Creemos en la santa Iglesia (católica)» (DS 1-5; D 1-1*b*). Desde el *Símbolo bautismal* de Jerusalén, ha. 348, y de Epifanio (DS 41 y 42, D 9) dicha formulación se encuentra en todos los símbolos bautismales.

Esta santidad de la Iglesia tenía que encontrar una explicación particular frente a los distintos grupos heréticos a partir de la controversia penitencial del siglo III (después de Decio). Habida cuenta de la condición de pecadores de los cristianos (apostasía de la fe en la época de las persecuciones), o bien afirmaban que

sólo pertenecían a la Iglesia quienes eran realmente santos, como pensaban por ejemplo Novaciano (ha. 250: *Trin.* 29/167; 172) o Tertuliano (ha. 220: *De pud.* 21) o bien sólo reconocían una «Iglesia espiritual» como sujeto de la santidad, como harían en la em los *fraticelli* (DS 911; D 485) y más tarde Wyclif († 1377: DS 1121s; 1187), Hus († 1415: DS 1221; D 647: comunidad de los predestinados) y también el propio Lutero († 1546). En su gran *Catecismo* opone a la expresión «comunión de los santos» su definición de «comunidad santa (cristiandad) del Espíritu», y lo explica como «una comunidad en la que hay santos sinceros». La opinión de Calvino es bien distinta: *Inst.* IV, 1, para quien el signo de la santidad del cristiano es más bien el éxito en el mundo).

En la controversia penitencial aflora también por vez primera la expresión *Communio (coetus) sanctorum*, y primero sólo en la teología que por *sancti* entiende los cristianos perfectos. Así escribe Novaciano: Dios «hace a la Iglesia de Cristo perfecta y consumada en todos los aspectos *(perfectam et consummatam: Trin.* 29/167), y, al hilo de Ef 5,27 («para presentársela a sí mismo toda gloriosa, sin mancha ni arruga») enseña que Dios «la preserva incorrupta, inviolada y perfecta con la santidad de la virginidad y de la verdad» *(Trin.* 29/172: *incorruptam et inviolatam perfectam virginitatis et veritatis sanctitate:* cf. H.J. Vogt, *Coetus Sanctorum [Der Kirchenbegriff Novatians und die Geschichte seiner Kirche,* Bonn 1966, p. 74]). Para Tertuliano el lugar de la Iglesia son los *pneumáticos* y no los obispos *(De pud.* 21). Ya Orígenes *(In Lev. hom.* 7,2) y especialmente Agustín entienden, siguiendo la línea de las parábolas de Cristo (Mt 13,30.47) sobre el reino de los cielos, la Iglesia sobre la tierra como el espacio para buenos y malos.

¿Cuándo y cómo entró la *Communio sanctorum* en el símbolo de la fe y cuál es su sentido? Parece que a finales del s. IV Nicetas de Remesiana († después del 414), en sus visitas a Paulino de Nola, en la Galia meridional, que con esta fórmula había iniciado su lucha contra Vigilancio, contrario a la veneración de los santos y de sus reliquias (cf. Jerónimo: *Contra Vigilantium),* acogió dicha fórmula y la incorporó al símbolo bautismal romano (DS 19). El año 394 un Sínodo de Nimes decidió, sin embargo, que este añadido no debía entrar en el credo de la misa (Hefele, CG II, Friburgo 1875, 62). Los *Sermones* seudoagustinianos 240-242, redactados probablemente por Alcuino († 804) introdujeron definitivamente la fórmula en Roma junto con la tradición carolingia.

La significación primera de la frase parece haber sido personal: la Iglesia una, santa, católica y apostólica es la continuadora personal de los profetas y de los apóstoles y finalmente de los santos de la Iglesia primitiva *(sanctorum* derivado de *sancti).* Quizá bajo la influencia de la controversia penitencial y bautismal del s. III —o del uso de las Iglesias orientales que entendían por *hagia* sobre todo las especies eucarísticas (cf. *Apost. Const.* VIII, 13: llamada a la comunión), así como la concepción de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo— se llegó a entender la *communio sanctorum* de una manera más objetiva *(sanctorum* de *sancta).* Así lo entiende Tomás de Aquino († 1274) partiendo de los santos sacramentos *(In Symbolum Apost. expos.* a. 10, n. 987), y en su bula *Unam sanctam* puede escribir Bonifacio VIII que el salmista (Sal 21,21) puede llamar a la Iglesia el cuerpo único de Cristo «en virtud de la unidad del Esposo, de la fe, de los sacramentos y del amor (de los cristianos) en la Iglesia» (DS 871; D 468).

Belarmino († 1621) define la Iglesia como «asamblea de las personas *(coetus hominum)* que confiesan la misma fe cristiana, que están unidas por los mismos sacramentos bajo el gobierno de los pastores legítimos y, sobre todo, del único vicario de Cristo, el romano pontífice» *(De eccl. mil.*, c. II); por lo que también defiende explícitamente la existencia de los pecadores en la Iglesia. El *Catecismo romano* del concilio Tridentino (escrito por Pedro Canisio) explica la *communio sanctorum* por los sacramentos y los méritos de la Iglesia entera (art. 10, de la fe, n. 24s). Entre los reformadores por *sanctorum* se entiende principalmente «la fe y la palabra de Dios» (Calvino, *Inst.* IV, 1; Lutero, *Gr. Kat.* art. III, de la fe; cf. J.N.C. Kelly, *Early Christian Creeds,* Londres [2]1952, 388-397; versión castellana: *Primitivos credos cristianos,* Secret. Trinitario, Madrid 1971).

2. *Sistematización*

Tras estas introducciones de tipo histórico al tema conviene reflexionar: *a)* sobre el sentido del concepto *santo* y *b)* sobre la aplicación de dicha palabra a la Iglesia, a fin de tratar después *c)* la realidad y el significado del pecado y de los pecadores en la Iglesia.

a) *¿Qué significa «santo»?*

El sentido y cambio del concepto *santo* han sido expuestos en la doctrina acerca de Dios (CTD II, § 45). En sentido estricto *santo* sólo lo es Dios, y todo cuanto fuera de Dios se denomina *santo* tiene derecho a llamarse así por su relación con el Dios que es santo por excelencia, el santísimo, el tres veces santo (cf. Is 6,3). Así, pues, *santo* no es primordialmente una predicación axiológica sino entitativa. La palabra tiene tanto en el hebreo *(qadosh)* como en el latín *(sanctus)* un sentido primario de naturaleza cúltica y significa el campo de la divinidad separado del mundo no santo *(profanum)*. El vocablo griego (ἅγιος) está tomado de la reacción humana ante lo divino (del verbo ἅζομαι = estremecerse) mientras que el germánico *heilig* lo derivan de *heil* = intacto, sano y otros del sustantivo *Heila* = magia, encanto, suerte (cf. HWPh 3 [Darmstadt 1974] 1034-1037: N. Wokart).

En el AT se llama *santo* al «nombre de Dios», que sustituye a su mismo ser (Lev 20,2; 22,2) y al que, en consecuencia, pertenece exclusivamente la «adoración» (Sal 33,1; 103,1). Se podría hablar aquí de un concepto *óntico* de lo santo. También se llama *santo* al pueblo de Israel, que Yahveh se ha elegido como pueblo suyo (Éx 19,6; 1Pe 2,9), un «sacerdocio regio y un pueblo santo» (Lev 17-26), al igual que la «alianza» que Dios ha establecido con su pueblo es una alianza santa (Éx 24,4-8). Claramente aparece aquí el sentido *cúltico* de la palabra, en el que la santidad enlaza de un modo estrecho con la «pureza» cúltica (ἁγνός: cf. ThW I [1948] 123s: Hauck). En los profetas de la Biblia aparece, además, un sentido más ético del vocablo *santo*, como cuando Isaías conecta la gloria externa de Dios con su santidad interior (Is 6,3) o cuando Oseas (11) ve asentada la santidad divina en el amor paterno que Dios tiene a su pueblo. En Jeremías, Yahveh aparece como «el Santo de Israel» (Jer 12,6; 17,7) y, en el Deuteronomio, el Dios santo no es sólo el juez sino más aún el Dios creador (41,20) y el Dios redentor (41,16; 43,3; 47,4). En la época tardía de la alianza antigua —como ocurrirá después, por ejemplo, en el misterioso Apocalipsis de Juan— se utilizan simultáneamente los distintos significados de la palabra.

En el NT el término *santo* adquiere un sentido nuevo *ético-personal* al ser aplicado en primer lugar a Cristo, que es a la vez hijo

de David e Hijo de Dios (Rom 1,3s; Lc 1,35), a quien el demonio en la primera curación de un poseso —según el relato de Marcos 1,24— le llama «el Santo de Dios», y que en la primera predicación cristiana, como siervo de Dios, es designado «el Santo» (Act 3,14; 4,27.30). Con ello vuelve a dejarse sentir el sentido cúltico de *santo*, puesto que Cristo es simultáneamente supremo sacerdote y víctima (Heb 9,11), que en su discurso de despedida puede decir: «Padre Santo, ... yo me santifico (= me ofrezco como víctima ante ti), a fin de que también ellos sean santificados (como víctimas)» (Jn 17,19). Hay que mencionar asimismo un concepto de *santo* de índole *carismático-escatológica* que figura ciertamente en Lucas sobre todo al hablar del Espíritu Santo: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te envolverá en su sombra; y por eso el que nacerá será santo, será llamado Hijo de Dios» (Lc 1,35). Tan singular es la santidad de ese Espíritu que el pecado contra el Espíritu Santo es un «pecado eterno», que no será perdonado ni en esta ni en la otra vida (Mc 3,29; Mt 12,32; Lc 12,10).

Otro es el aspecto del concepto de *santo* en Pablo, cuando incorpora su cristología y su pneumatología a las afirmaciones acerca de la vida de Cristo: se podría hablar de una concepción *personal-mística* y hasta *sacramental* de la palabra. En él, lo cúltico adquiere una nueva forma transfigurada y gloriosa. «Al unir Pablo las imágenes de templo (1Cor 3,16; 6,19; Ef 2,20), de víctima (Gál 5,2) y de liturgo (Rom 15,16), establece el carácter cúltico de lo *santo* y lo espiritualiza» (ThW I [1948] 106). El espacio en que tiene su sitio esa nueva visión cúltica es la Iglesia como cuerpo místico de Cristo (1Cor 12,12-31). Lo que nos lleva a la cuestión siguiente.

b) *¿Qué significa la aplicación del concepto de santidad a la Iglesia para ésta y para el propio concepto?*

El texto básico de esta nueva visión de lo santo para designar simplemente lo cristiano se encuentra en Ef 2,19-22, donde Pablo escribe: «Así, pues, ya no sois extranjeros ni forasteros, sino que compartís la ciudadanía del pueblo santo y sois familia de Dios, edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular Cristo Jesús, en el cual toda construcción, bien ajus-

tada, crece hasta formar un templo santo en el Señor, en el cual también vosotros sois edificados juntamente, hasta formar el edificio de Dios en el Espíritu.» El sentido de dicha afirmación se explica con estas palabras: «Un solo cuerpo y un solo Espíritu, como también fuisteis llamados a una sola esperanza de vuestra vocación; un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo; un solo Dios y Padre de todos, el que está sobre todos, mediante todos actúa y está en todos. Y a cada uno de nosotros se le ha dado la gracia según la medida del don de Cristo... Y él dio a unos el ser apóstoles; a otros, profetas; a otros, evangelistas; a otros, pastores y maestros, a fin de perfeccionar al pueblo santo para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y del perfecto conocimiento del Hijo de Dios, a ser un varón perfecto, al desarrollo correspondiente de la plenitud de Cristo... sino que, profesando la verdad en amor, crezcamos en todos sentidos hacia él, que es la cabeza, Cristo, del cual todo el cuerpo, bien ajustado y unido mediante todos los ligamentos que lo mantienen, según la acción propia de cada miembro, realiza su crecimiento para edificación de sí mismo en amor» (Ef 4,4-16). Schlier dice a propósito de este texto: «En ese su desarrollo hacia sí mismo se abre cada vez más la dimensión de la santidad» *(Der Brief an die Eph.,* Düsseldorf 1957, 145). Esto que Pablo expone aquí en un sentido más cristológico, aparece bajo un prisma más soteriológico en Col 1,13-23, y con un matiz más pneumatológico en 1Cor 12-14.

Lo que en la antigua alianza todavía se representa más bien como un acontecimiento externo entre Yahveh, el Dios de la alianza, e Israel el pueblo de ese pacto dentro del culto del templo, aparece ahora en la alianza nueva como un único acontecimiento interno en Cristo, en quien Dios y hombre forman una sola persona. Y lo que en el viejo pacto todavía podía perderse por la infidelidad de los israelitas, ahora, en la nueva alianza, se establece de una vez para siempre y como algo indestructible por la fidelidad eterna de Dios en Cristo. Es verdad que el individuo puede perder lo que se le ha prometido por su infidelidad personal, pero la promesa misma y con ella la santidad persiste como algo irrevocable en la nueva alianza, haciendo de ella una alianza eterna (Heb 10,1-18).

De acuerdo con todo esto las ideas básicas sobre la «Iglesia santa» pueden desarrollarse como sigue:

1) Cristo es «el Santo de Dios», por ser el «Hijo de Dios» y a la vez hijo del hombre como sacerdote que es juntamente víctima (Heb 7-10). Ahora bien, Cristo es «la cabeza de la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud del que lo llena todo en todo» (Ef 1,23). Así pide el Apóstol para la comunidad cristiana que Dios «os conceda, según la riqueza de su gloria, ser poderosamente robustecidos por la acción de su Espíritu en vuestro interior, para que... seáis capaces de captar, con todo el pueblo santo, cuál es la anchura y largura, la altura y profundidad, y conocer el amor de Cristo, que excede todo conocimiento, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios» (Ef 3,16-19).

2) En Cristo el hombre como cristiano se llena de Dios; y los cristianos, que por el bautismo (Rom 6,3-14) se han convertido en miembros de Cristo, son una criatura *nueva* (2Cor 5,17) que ya no vive para sí sino que Cristo vive en ella (Gál 2,20). A través del banquete eucarístico, los cristianos participan de Cristo: «La copa de bendición que bendecimos ¿no es comunión con la sangre de Cristo (con su redención)? El pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo?» (1Cor 10,16). Por ello ha dicho el propio Cristo: «El pan que yo daré es mi carne, por la vida del mundo... El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna..., en mí permanece y yo en él. Lo mismo que el Padre que me envió vive, y yo vivo por el Padre, así el que me come también él vivirá por mí» (Jn 6,51.56s). «Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella, para santificarla, purificándola con el baño de agua (bautismo) por la palabra (de su divinidad), para presentársela a sí mismo toda gloriosa, sin mancha ni arruga o cosa parecida, sino por el contrario, santa e inmaculada» (Ef 5,25-27). Por ello los cristianos están «santificados en Cristo y son llamados santos» (1Cor 1,2). Dado que la santificación cristiana procede del sacrificio de Cristo, también Pablo ve justamente su cometido misionero «en ser un ministro de Cristo Jesús con respecto a los gentiles, ejerciendo una función sacerdotal (cúltica) en servicio del evangelio de Dios, de modo que los gentiles sean ofrenda aceptable (a Dios), consagrada por el Espíritu Santo» (Rom 15,16).

3) Y así los cristianos acaban siendo llamados simplemente «santos» por Pablo (Rom 1,7; 15,25s; 1Cor 1,2; 16,1). Y desde luego que esa santidad es una gracia que deriva de la llamada de Dios, no un desarrollo de dones naturales ni fruto de un esfuerzo

moral. La «herencia» (κληρονομία, Act 20,32) es una «suerte» (κληρός, Act 26,18) otorgada por Dios.

4) El camino hacia esa santidad es la santificación. Y así puede decir de nuevo Pablo: «La voluntad de Dios es vuestra santificación» (ἁγιασμός, 1Tes 4,3), mientras que el cometido humano consiste en «permanecer en la fe, en el amor y en la santificación» (1Tim 2,15). Esa santificación ha de mostrarse en una triple forma: primera, el cristiano debe «llevar una vida pura» (1Pe 3,2); después, ha de ofrecerse como víctima a Dios, como Cristo se ofreció a sí mismo: «Os exhorto, hermanos, en virtud de las misericordias de Dios, a que ofrezcáis vuestras propias personas como víctima viva, santa, agradable a Dios; sea éste vuestro culto espiritual» (Rom 12,1). «El amor de Cristo nos apremia al pensar esto: que uno murió por todos; por consiguiente, todos murieron. Y por todos murió, para que los que viven no vivan ya para sí mismos, sino para aquel que por ellos murió y fue resucitado» (2Cor 5,14s). Finalmente, la santidad ha de acreditarse en el amor al prójimo: «Por medio del amor poneos unos al servicio de los otros» (Gál 5,13). Ese amor se demuestra como fruto múltiple del Espíritu Santo: amor, alegría, paz, comprensión, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza» (Gál 5,22).

5) De ese «servicio a los santos» (Rom 15,25; 1Cor 16,15; 2Cor 8,4) y «participación en sus necesidades» (2Cor 9,13) surge la «clara comunión con ellos» *(communio sanctorum).* Es fruto tanto de los santos sacramentos como del amor mutuo en la Iglesia por virtud de los sacramentos. Lo cual tiene especial importancia para la existencia cristiana en este mundo, que según la carta a los Hebreos y la segunda de Pedro es de manera particular una existencia escatológica: «Su divino poder nos ha concedido graciosamente todo lo referente a la vida y a la religión... Por medio de ello nos hizo donación de preciosas y magníficas promesas, para que seáis participantes de la divina naturaleza (θείας κοινωνοί φύσεως) huyendo de la corrupción existente en el mundo por la concupiscencia. Por esto mismo poned todo vuestro empeño en proporcionar a vuestra fe la virtud, a la virtud el conocimiento, al conocimiento la templanza, a la templanza la constancia, a la constancia la piedad, a la piedad el afecto fraterno, y al afecto fraterno el amor» (2Pe 1,3-7). «Buscad la paz con todo, así como la santificación, sin la cual nadie podrá ver al Señor» (Heb 12,14).

Y, ante la inminencia del fin, la última exhortación: «El justo obre justicia todavía, y el santo santifíquese aún» (Ap 22,11).

6) Pero la Iglesia no es sólo el pueblo santo de Dios, la comunión de los santos. La gran teología, especialmente desde la em, ve en ella a la «esposa» del Cantar de los Cantares, a la «esposa del Cordero» (Ap 19,7; 21,9; 22,17). Cristo «la ha amado y se ha entregado por ella, a fin de santificarla» (Ef 5,26), «la alimenta y la cuida» (ibid. 5,29). Mas sobre la tierra sólo puede aspirar anhelante a la contemplación de su Esposo. En ese período intermedio, que va de la ascensión de Cristo al cielo a su regreso como juez, a la Iglesia y a cada cristiano se les aplican estas palabras: «Si, pues, habéis sido resucitados juntamente con Cristo, buscad lo de arriba, donde está Cristo, sentado a la derecha de Dios; aspirad a lo de arriba, no a lo de la tierra, pues habéis muerto, y vuestra vida está oculta, juntamente con Cristo, en Dios» (Col 3,1-3).

El concilio Vaticano II quiso precisamente exponer este lado de la Iglesia, «presentar el verdadero rostro de la Esposa de Cristo con mayor precisión» (discurso del papa Pablo VI el 21-11-1964) y mostrar justamente la piedad del amor entre Cristo y su Iglesia, del que «brota la familia (cf. Ef 5,22-23), en la que nacen los nuevos ciudadanos de la sociedad humana, los cuales a su vez por la gracia del Espíritu Santo se hacen hijos de Dios por el bautismo, manteniendo la existencia del pueblo de Dios en el curso de los tiempos. En esa iglesia doméstica los padres han de ser los primeros mensajeros de la fe para sus hijos mediante la palabra y el ejemplo, y los que han de fomentar la vocación propia de cada uno, y con especial solicitud la vocación sagrada» (LG 11).

La gran fecundidad de la unión de Cristo con la Iglesia ha encontrado en el concilio su expresión particular al definir la Iglesia como «sacramento universal de salvación» (cf. supra § 7). Precisamente en esa afirmación se hace patente que la santificación, que la Iglesia aporta al mundo, no es simplemente un acontecimiento ético o religioso ni es tampoco una acción de los hombres en la Iglesia; más bien sólo puede ser «fruto del amor divino-humano en la acción sacramental de su esposa, la Iglesia, en favor de los hijos que nacen de ese amor». Aquí hemos de señalar que ya en el AT el *hitpael* del verbo *santificar* — *hiqaddesh* — no tiene sólo un sentido reflexivo de «santificarse», purificarse y disponerse así a la santificación por obra de Dios, sino que también

cabe entenderlo de un modo permisivo, como «dejarse santificar» Jos 3,5; Lev 11,44; 20,7s: «Dejaos santificar y seréis santificados, pues yo, el Señor, soy vuestro Dios. Observad mis estatutos y cumplidlos; yo soy el Señor que os santifica.»

«Que el Dios mismo de la paz os santifique totalmente; y que todo vuestro ser: el espíritu, el alma y el cuerpo, sea custodiado irreprochablemente para la parusía de nuestro Señor Jesucristo» (1Tes 5,23). La carta a los Hebreos fundamenta así la encarnación de Cristo cuando escribe: «Tanto el que consagra como los consagrados proceden todos del mismo origen, y por esto precisamente no se avergüenza de llamarlos hermanos...» (Heb 2,11-18).

7) Al final la Escritura presenta una imagen todavía superior de la santidad de la Iglesia, que se puede trazar con unas metáforas extraordinarias: la Iglesia en el cielo, la realidad gloriosa de la «Jerusalén nueva», que «desciende de Dios a la tierra con la gloria divina», toda forjada de oro puro y cristal y cuajada de piedras preciosas: «Su santuario es el Señor, Dios todopoderoso, y el Cordero... la gloria de Dios la ilumina... caminarán las naciones a su luz... y llevarán la gloria y la honra de las naciones a ella... Y me mostró un río de agua viva, reluciente como cristal, que sale del trono de Dios y del Cordero. En medio de la plaza, y a un lado y a otro del río, hay un árbol de vida que da doce frutos, uno cada mes... Y estará en ella el trono de Dios y del Cordero, y sus siervos le darán culto; verán su rostro y llevarán el nombre de él en la frente. Ya no habrá noche... porque el Señor, Dios, los alumbrará, y reinarán por los siglos de los siglos» (Ap 21-22).

A esa Iglesia gloriosa pertenecen los «ángeles santos» (1Tes 3, 13: cf. J. Michl, RAC 5 [1962] 114s) y los «santos» de tiempos antiguos (Mt 27,52). El último servicio de la Iglesia a Dios es «la alegría jubilosa en el Señor cantando himnos a Dios y al Cordero». «A aquel que, por encima de todo, puede hacer mucho más de lo que pedimos o pensamos, según el poder que actúa en nosotros, a él la gloria en la Iglesia y en Cristo Jesús, por todas las edades, por los siglos de los siglos. Amén» (Ef 3,20). En la imagen y el concepto de santidad siempre actúa para el hombre el elemento cúltico, que sirve al hombre, porque éste glorifica a Dios, y santifica al hombre, porque éste santifica el nombre de Dios (Mt 6,9).

Y tras este canto de las grandezas de la santidad de la Iglesia

nos queda la tarea de presentar lo no santo, la maldad y el fracaso en la Iglesia de Cristo por este mundo; realidad que hemos de comprender, si no queremos formarnos una imagen de la Iglesia idealista, surrealista y, por consiguiente, irreal.

c) *Sentido y significación de lo no santo, de la maldad y del fracaso en la Iglesia de Cristo sobre la tierra*

Quien recorra la historia de la Iglesia de Cristo en este mundo, aunque sólo sea de manera superficial y con la mejor buena voluntad posible, no podrá por menos de comprobar en ella muchas cosas que no son compatibles en sentido cristiano, con la pregonada santidad de la Iglesia. Ahí están ante todo las diferentes formas del más feroz egoísmo, que no es preciso investigar, sino que nos salen abiertamente al paso en la lucha contra los herejes y cismáticos, en la inquisición con todas sus crueldades inhumanas, en las diferentes «guerras religiosas», para no hablar de los pecados y crímenes en la vida de muchos cristianos. Ahí afloran las diversas formas del fracaso humano, incluso en personajes de relieve en la Iglesia, empezando por Judas y Pedro, en tiempos de tribulación (apostasías) como en épocas de riqueza y abundancia (con el olvido de Dios, la glorificación de sí mismo y el extravío del mundo). No sólo los sermones penitenciales de los grandes predicadores, sino la historia de la misma Iglesia (Bernardo, Bernardino de Siena, Savonarola, etc.) nos proporciona un testimonio elocuente al respecto. Frente a tales testimonios históricos ciertamente que resulta del todo insignificante lo que pueden reprochar los críticos de nuestros días.

El problema resulta patente tan pronto como hay que conciliar esos «testimonios de la historia concreta de la Iglesia» con la «imagen dogmática de su santidad». La cuestión se presenta con toda naturalidad: ¿Dónde ha de encontrarse la verdadera realidad de la Iglesia? ¿En la experiencia cotidiana de los hombres? ¿En la reflexión teológica sobre las afirmaciones reveladas de la Escritura? ¿En la gloria de la gracia o en los tropiezos humanos? ¿En el piadoso *sentire cum ecclesia*, en la vida con la Iglesia o en el celo «santo» por la casa de Dios, convertida en cueva de ladrones?

Pensadores más idealistas creerán que, de acuerdo con su pía concepción de la Iglesia, no pueden negar sin faltar a la realidad la presencia de lo no santo y malo en la Iglesia, pero sí que han

de distinguir entre la Iglesia como esposa santa del Cordero y los cristianos como los pobres, fracasados y malos que están en ella (cf. Ch. Journet, *Théologie de l'église,* París 1958, 236; versión castellana: *Teología de la Iglesia,* Desclée de Brouwer, Bilbao [3]1966). Sin embargo, con ello se introduciría una separación entre el cuerpo místico de Cristo y el nuevo pueblo de Dios, que no podría por menos de conducir a una imagen errónea y nestoriana de la Iglesia y que fácilmente dejaría de lado la realidad, al igual que Nestorio destruía con su concepción la realidad del Cristo histórico. Ya Orígenes, como ha demostrado H.U. von Balthasar (cf. *Origenes, Geist und Feuer,* Salzburgo [2]1938, 221-239), es probablemente el primero que rompe con la primitiva concepción cristiana de la «Iglesia sin pecado» y, mediante la imagen de la «ramera Rahab» (Jos 2; 6,17-25) como una imagen de la Iglesia —en Mt 1,5 aparece entre los antepasados de Jesús—, establece que en la Iglesia hay también pecadores, aunque se trate de «pecadores convertidos», como él piensa.

Pero fue sin duda Agustín el que consideró a los pecadores efectivos como miembros de la Iglesia; por ejemplo en su exposición de la parábola de Jesús sobre el campo en el que crece la cizaña junto al trigo *(In Mat. sermo 83;* cf. *Sermo 213, 7, in Symbolum).* La gran teología medieval adujo, en esclarecimiento de esta cuestión, junto a la otra parábola de Jesús sobre la red barredera que recoge peces buenos y malos (Mt 13,47ss), sobre todo los símbolos femeninos del AT (cf. H.U. von Balthasar, *Wer ist die Kirche,* HB 239, Friburgo de Brisgovia 1965, 55-136). Las palabras del concilio Vaticano II al respecto son claras y concisas: «Pero mientras que Cristo es santo, inocente, incontaminado (Heb 7,26) y no conoció el pecado (2Cor 5,21), sino que vino exclusivamente para expiar por los pecados del pueblo, la Iglesia abraza a los pecadores en su seno. Es a la vez santa y siempre está necesitada de purificación, marchando siempre por el camino de la penitencia y de la renovación» (LG 8).

El mal y el fracaso pertenecen, sin duda, a la Iglesia en este mundo, como los padecimientos y la cruz formaron parte de Cristo mientras estuvo en este mundo. «¿Acaso no era necesario que el Cristo (el Mesías) padeciera esas cosas para entrar en su gloria?» (Lc 24,26). ¿Sería nuestra Iglesia la Iglesia de Cristo si, al no tener pecado alguno, no necesitase ya de los padecimientos y del sacrificio de Cristo? Cristo ha muerto una vez por todas para

expiar nuestros pecados, por nosotros ha ofrecido su sacrificio: si el sacrificio eucarístico, diario y permanente, que la Iglesia ofrece por encargo de Cristo hasta la consumación del mundo, no fuera más que un juego simbólico, ¿no lo sería más bien la presencialización perpetua del sacrificio expiatorio de Cristo por la esposa siempre necesitada de reconciliación al ser pecadora, la Iglesia? El mal y el fracaso no cesan sin más, porque la Iglesia mientras está en este mundo, en su peregrinación, como tampoco el hombre peregrino, no tiene la posesión segura, sino que les es propio la búsqueda permanente en arrepentimiento, penitencia y conversión. Así como «incertidumbre y riesgo» (P. Wust) son el fundamento de la fe humana en este mundo, así también «conversión y anhelo» constituyen la base del amor en este mundo. Certeza, posesión y felicidad consumada son prerrogativas de la «patria», no de la «peregrinación».

¿Se podrían imaginar en la Iglesia de este mundo las nobles virtudes negativas de pobreza, humildad, obediencia y castidad, si no se dieran en ella, como en el mundo, también el mal y el fracaso? Hasta el evangelista Juan, en su imagen del mundo que a menudo parece gnóstico-dualista (1Jn 2,16; 3,9), tiene que consignar: «Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos, y la verdad no está en nosotros. Si confesamos nuestros pecados, fiel es y justo para perdonarnos los pecados y para purificarnos de toda iniquidad» (1Jn 1,8s). ¿No han tenido conciencia precisamente los grandes santos de la Iglesia de su condición de pecadores y no han confesado sus pecados? A través de esa parte no santa, mala y débil que hay en la Iglesia resultan también comprensibles aquellos bienes santos que, de manera particular, junto a los hombres santos fundamentan su santidad objetiva: los santos sacramentos que primordialmente no son un premio para la vida santa, sino más bien una ayuda para la misma y un medio de salvación contra la debilidad y el pecado. Un «cristiano piadoso» quizá tenga que preguntarse con Pablo: «¿Qué diremos, pues? ¿Que permanezcamos en el pecado, para que la gracia se multiplique?» (Rom 6,1). Pero ciertamente que, con el mismo Pablo, la respuesta no puede ser más que la suya: «¡Ni pensarlo!» Pero no es lo mismo permanecer en el pecado que, en este camino de peregrinación, incluso después de una buena confesión, tener siempre necesidad de confesarse, porque «el interior del corazón humano está inclinado al mal desde su juventud» (Gén 8,21).

En la humilde aceptación de esas debilidades en la Iglesia se comprende también la sima profunda que media entre la Iglesia de este mundo y la Iglesia en el reino de Dios; una sima que sólo Dios puede llenar y que la llenará. En la medida en que nos sabemos miembros de la Iglesia *in via* o peregrinante, debemos persistir en la afirmación de la «Iglesia de los pecadores»; hablar de una Iglesia en este mundo sólo como la esposa inmaculada del Cordero fácilmente convertiría nuestra propia existencia cristiana en este mundo en una existencia ideal y soñada.

Ciertamente que también el insistir en esa «Iglesia de los pecadores» puede representar una tentación, para pretender disculpar así la propia condición pecadora, en vez de tomar en serio la lucha contra el pecado «hasta derramar la sangre» (Heb 12,4). Al final aquí —como en cualquier concepción cristiana del mundo— ha de persistir esta afirmación paradójica: Vive como si sólo de ti dependiera el llegar a ser lo que puedes y debes, pero sabiendo que «es Dios el que obra en vosotros tanto el querer como el obrar según su beneplácito» (Flp 2,12s; cf. Ef 2,10).

La santidad de la Iglesia, como todo lo santo en este mundo, es un don del Dios trino: del Dios creador (Padre), sin el cual nada existe; del Dios redentor (Hijo), que con su misma existencia señala ya la maldad y las deficiencias de la creación; del Dios santificador y consumador (Espíritu Santo), sin el cual nada de lo creado ni de cuanto ha sido santificado de nuevo puede alcanzar su consumación. Y esos tres son —es— el Dios uno, santo y trino. Así, la última palabra sigue siendo la de la «santidad de la Iglesia», porque es la Iglesia del Dios trino, aunque tal santidad para nosotros los hombres, que sólo podemos pensar con las categorías de este mundo, sólo se pueda alcanzar más allá de esta tierra y de este tiempo: «Hermano, tu alto anhelo se cumplirá en la última espera, allí donde se cumplen todos, hasta el mío. Allí está perfecto, maduro y entero cualquier deseo. Sólo en aquella espera, cada parte está donde estuvo siempre» (san Benito a Dante en el canto XXII del *Paraíso).*

Así las tres formas de la Iglesia, la triunfante, la paciente y la militante, sólo son *santas* desde el Dios santo; aunque para los cristianos de la Iglesia militante, y de acuerdo con el misterio de la libertad, la gracia y la predestinación, todavía siguen abiertos dos caminos por el misterio del mal —para la consumación dichosa y para el fracaso eterno—, y el misterio del mal sigue siendo

para nuestro pensamiento creyente sobre la tierra —en razón de nuestras trabas existenciales— un misterio de índole peculiar, aun sabiéndonos en las buenas manos del Dios trino y santo por el redentor Cristo.

Desde la inteligencia de la Iglesia como «sacramento universal de salvación» hay que decir sobre la santidad de la misma: respecto de su «institución por Cristo», la Iglesia es el espacio supremo y único de todos los sacramentos de Cristo y de su acción salvadora en favor de la humanidad, de todos los pueblos (Mt 16, 18s; 28,19s). De cara al «signo externo» la Iglesia es la oferta visible de la salvación al «cosmos entero y a cada criatura» (Mc 16, 15s: «el que crea y se bautice, se salvará; pero el que se resista a creer, se condenará»). En cuanto a la gracia interna la Iglesia es el espacio de todas las gracias, desde la conversión y la santificación hasta la glorificación; el espacio para la gracia en este mundo (Rom 3,29) y para la vida eterna (Rom 5,21), redención, santificación y justicia (1Cor 1,30).

De este modo el misterio de la santidad de la Iglesia se nos aparecerá una última vez, si aunque sea brevemente consideramos sus relaciones con lo que Cristo en su predicación designó como el reino de Dios.

§ 18. Iglesia y reino de Dios
El fundamental misterio mariano de la Iglesia

Sobre 1: LThK 8 (1963) 1109-1120 (H. Fries); RGG V (³1963) 912-929 (E. Wolf - G. Gloege); O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Francfort 1953; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Friburgo de Brisgovia ²1959; G. Gloege, *Reich Gottes und Kirche im NT*, Darmstadt 1968 (1. ed. 1929); W. Nigg, *Das Ewige Reich (Geschichte einer Hoffnung)*, Hamburgo (Siebenstern TB 185-6) 1957; A.A.T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, tomos 1 y 2, Tubinga 1959; tomo 3, 1979; U. Duchrow, *Christentum und Weltverantwortung (Tradition, Geschichte und Systematische Struktur der Zweireichelehre)*, Stuttgart 1970; P. Gordan (dir.), *Kirche Christi: Enttäuschung und Hoffnung*, Graz 1982 (Salzburger Hochschulwoche 1981); R.A. Knox, *La fe de los católicos*, Apostolado, Madrid 1959.

Sobre 2: LG cap. 8 (LThK I, 52-69 con comentario): *Die Selige Jungfrau Maria im Geheimnis Christi und der Kirche; Maria et Ecclesia (Acta Congressus Internat. Mariolog. et Mariani in Civitate Lourdes a. 1958)*, 6 tomos, Roma 1959-60; A. Müller, *Ekklesia-Maria*, Friburgo de Suiza 1965; J. Ratzinger - H.U. von Balthasar, *Maria, primera Iglesia*,

Narcea, Madrid 1982; papa Pablo VI, *Culto a la santísima virgen María*, Burgos 1974; W. Beinert (dir.), *Maria heute ehren*, Friburgo de Brisgovia 1979: 264-279, *Marianische Prägung der Kirche* (H.U. v. Balthasar); G. Philips, *La bienaventurada virgen María, madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia*, en *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano* II, II, Herder, Barcelona 1969, 263-365; A. Greeley, *Maria (Über die weibliche Dimension Gottes)*, Graz 1979; F. Kastner, *Marianische Christusgestaltung der Welt*, Paderborn [3]1937; L.J. Suenens, *Théologie de l'Apostolat*, Desclée de Brouwer, París 1952; Juan Pablo II, *Mutter der Kirche (Die marianische Botschaft des Papstes)*, Friburgo de Brisgovia 1980; *Juan Pablo II habla de la Virgen*, univ. Navarra 1982; Th. Mechtenberg, *Llena de gracia*, Herder, Barcelona 1983.

Lo que aquí habría que exponer con esta clave de bóveda en la cúpula de «la Iglesia una, santa, católica y apostólica» sobrepasa el marco de esta obra y las fuerzas del autor. No podemos, sin embargo, dejar de hacer al menos unas indicaciones sobre lo que sería necesario llevar a término para que nuestro razonamiento teológico sobre la Iglesia tocase la realidad específica y total de la fe de nuestros días en la Iglesia: la cuestión de la realidad metafísico-física de la Iglesia en este mundo.

Los dos temas, a los que aquí nos referimos, *rozan* al menos ese punto íntimo y supremo de nuestra concepción actual de la Iglesia, y en su intrínseca subordinación recíproca permiten vislumbrar esta pregunta básica: ¿Dónde podemos reconocer y cómo es posible presentar hoy —después de Kant y Hegel, de Heidegger y Wittgenstein, y frente a todas las influencias de criticismo e idealismo, de materialismo y existencialismo, de estructuralismo y personalismo— la realidad (la *reality* de Newman) de la Iglesia como «sacramento universal de salvación»? (cf. W. Härle - E. Herms, *Rechtfertigung* [*Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens: Ein Arbeitsbuch*], Vandenhoek 1980; R. Grimm - J. Hermand [dirs.], *Realismustheorien in Literatur, Malerie, Musik und Politik*, Stuttgart [UB 871] 1975).

El problema puede formularse con toda sencillez en estas preguntas fundamentales: 1. ¿Cómo pueden reducirse a un denominador común las dos afirmaciones de Cristo acerca del reino de Dios: «Mi reino está en medio de vosotros» (Lc 17,21) y «Mi reino no es de este mundo» (Jn 18,36)? ¿Dónde reside la realidad de ese reino de Dios? ¿Qué estructura físico-metafísica tiene ese sacramento (Iglesia)? 2. ¿Cómo pueden compaginarse en el entramado político-social de la Iglesia el elemento creacional del envío

misionero (Mc 16,15: «Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura») y el «recibir», ordenado a toda acción creatural y más aún a la actividad cristiana (1Cor 4,7: «¿Qué tienes tú que no lo hayas recibido?»). ¿Cómo aparece la realidad interna de esa «Iglesia», que abraza a la vez a la Iglesia militante, paciente y triunfante? ¿Entra María, la madre de Cristo, cabeza de la Iglesia, en esa estructura eclesial como la «esclava del Señor»?

Con toda brevedad intentaremos decir cuanto acerca de todo ello —a mi entender— parece lo más importante.

I. La Iglesia y el reino de Dios

1. *El reino de Dios en el NT*

En la presentación de los evangelios sinópticos el mensaje acerca de la βασιλεία, de la soberanía o reino de Dios en este mundo, constituye el centro y núcleo más íntimo de la predicación de Jesús (cf. M. Meinertz, ThNT I [Bonn 1950] 27-146; versión castellana: *Teología del NT*, Fax, Madrid 1966; J. Jeremias, NtlTh I [Gütersloh 1971] 40-44; 51-123). Hasta 63 veces emplea ahí Cristo la palabra. ¿Cuál es su sentido? En la conciencia de los contemporáneos de Cristo alentaba la convicción de que el antiguo espíritu profético se había extinguido en Israel; Cristo les pareció a muchos como el nuevo portador del espíritu, y él mismo alude en sus discursos a que no es una prolongación del espíritu de los profetas antiguos, sino que más bien representa su cumplimiento, trayendo la revelación definitiva de Dios a su pueblo y a la humanidad entera (Mt 5,17; 13,17). La nueva irrupción de la soberanía de Dios significa, y se experimenta en los milagros (Mc 1,21-34), la superación del imperio de Satán. En el sermón que Pedro pronuncia en la casa de Cornelio retrata a Cristo con estas palabras: «Dios lo ungió con Espíritu Santo y poder, y pasó haciendo el bien y sanando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él» (Act 10,38). Cristo se aparece a sus coetáneos como el vencedor de Satán (Lc 11,20; Mc 1,24) y, por tanto, como la llegada de la soberanía divina, que ante todo según el segundo Isaías (Is 29,18; 35,5s; 61,1s) aparece como una realidad escatológica, pero como una fuerza presente en Cristo perso-

nalmente (Lc 17,20ss). Cierto que esa presencia del reino de Dios apunta ya, por encima de sí misma, hacia una consumación universal futura. La soberanía divina, que irrumpe con Cristo, anuncia como la higuera una primavera nueva (Mt 13,28s), es un vino nuevo que se mete en odres nuevos (Mc 2,22s). El pan de vida que él da (Mt 7,24-30), el vestido de fiesta que reclama (Lc 15,22; Mt 22,11) y la paz de Dios que alborea (Mt 10,12-15) apuntan hacia un reino que aún ha de llegar. La buena nueva se anuncia a los pobres y los pecadores (Mc 2,15s; Mt 11,19; Lc 15,1; 19,7; 7, 37.39) y su contenido es la curación y el perdón de los pecados (Lc 15,7.10; 7,36-50). La gracia y clemencia de Dios se hace presencia en Cristo, pero señala a una época de salvación futura, como queda patente en el discurso escatológico de Mt (24,1-25. 46) y Mc (13,1-37). La anunciada destrucción del templo y, en consecuencia, del culto veterotestamentario son los signos de un venidero juicio final. La pregunta de la gente de si al final sólo se salvarán unos pocos la contesta Jesús refiriéndose únicamente al sendero angosto y a la puerta estrecha que conducen al reino de Dios (Lc 13,23s; Mt 7,13s.22-24).

Así, pues, la soberanía de Dios aparece ya presente en Cristo, aunque sin haber logrado todavía su consumación final (Mc 13, 28s); los emisarios son instruidos por el propio Cristo para que continúen predicando que el reino de Dios está cerca (Mt 10,7; Lc 10,9.11), y Jesús les enseña a orar: «Venga a nosotros tu reino» (Lc 11,2). En toda la predicación de Jesús el reino de Dios aparece, por tanto, como un tiempo intermedio que camina hacia un final definitivo. Pero como período intermedio reclama de cada uno de los hombres una «rápida y definitiva decisión» en favor de Cristo y del reino que llega con él. Quien ha sido llamado por Cristo debe seguirle rápidamente y sin titubeos (Lc 9,59-62) y los emisarios (apóstoles) no deben perder tiempo ni siquiera con los saludos habituales de cortesía (Lc 10,4). La llamada penitencial, introductora de la predicación del reino de Dios (Mc 1,15), se hace singularmente apremiante por las amenazas (Lc 13,1-9), y las parábolas de las 10 vírgenes (Mt 25,1-12) y del gran banquete (Mt 22,1-10) apuntan a la inminencia del tiempo final. Quienes no quieren escuchar este mensaje de penitencia y gracia pertenecen a «esta generación» (Mc 8,38; 9,19; 12,38-40), que sufrirá un juicio inminente y duro. Las imprecaciones (Lc 17,28-30) y la alusión a que algunos de los presentes no gustarán la muerte

antes de que llegue ese juicio final (Lc 9,1) ponen de relieve muy especialmente el apremio de ese tiempo escatológico de la soberanía divina. Pero al mismo tiempo la exigida conversión debe ser genuina e interna, y no se puede postergar (Mt 5,25s; Lc 16,1-13), si no se quiere ser «hipócrita» (Mt 6,1-18.23), sobre el que pende el castigo de una manera especial.

Todo esto ha de tenerse en cuenta, si quiere entenderse rectamente el tiempo del reinado de Dios, tal como Cristo lo ha traído.

2. *Datos históricos*

Antes de plantear, desde esta clara imagen que la Escritura tiene del reino de Dios, el problema de las relaciones de la Iglesia con dicho reino, es necesario mostrar, aunque sólo sea a modo de sugerencia, la transformación —a menudo fundamental— que ese claro mensaje de Cristo ha experimentado en la autoconcepción de la Iglesia y en su conducta en este mundo. En efecto, Cristo no sólo ha situado de nuevo el anuncio del reino de Dios en su tiempo, sino que para el tiempo intermedio, en que ese reinado de Dios ha de anunciarse y establecerse, ha introducido su propio ordenamiento social: la Iglesia, de cuya fundación, fundamentación y origen ya se ha tratado en § 8. De ese modo el mensaje del reino de Dios y la Iglesia, que ha de proclamarlo y sostenerlo en este mundo, están estrechamente unidos, y nuestra pregunta no podrá obtener una respuesta válida sin una mirada a esa concatenación, so pena de que el reino de Dios se reduzca a una ideología y la Iglesia no pase de ser una simple realidad intramundana.

Empecemos por consignar que en la misma Escritura hay palabras que pueden dar origen a equívocos; así, la referencia al «cielo nuevo y la nueva tierra» (Is 65,17; 66,22; 2Pe 3,13), y la alusión del Apocalipsis de Juan a un reinado milenario de Cristo, que retorna con sus mártires sobre este mundo (quiliasmo). A ello se añade el hecho de que el reino de Dios no sólo se puede entender desde Cristo sino también desde el Espíritu Santo (Joaquín de Fiore, los «espirituales»). Y hay que añadir asimismo que el reino de Dios simultáneamente ha de sostenerse en este mundo por la fe, la esperanza y el amor, y que con ello la fe, que reclama una «realidad más presente», o la «esperanza, que aguarda una mayor

realización sólo en el futuro», o el «amor, que ha de buscar y sostener más el ideal supraexperimental», podrán ser determinantes tanto en el individuo como en los grupos sociales de las distintas épocas, cuando hay que hablar del reino de Dios en este mundo.

Esto último fácilmente conduce o bien a ver en el reino de Dios una realidad espiritual y supramundana y a considerar frente al mismo toda la realidad terrena de un modo dualista (montanistas), o bien a idealizar la realidad terrena y a configurarla y mantenerla con un poder terreno (apocalíptica-teología federal). De ahí que el problema de la comprensión del reino de Dios en la teología eclesial haya tenido un papel importante, sobre todo en el enfrentamiento de la Iglesia con los poderes políticos de este mundo. Las falsas interpretaciones ideológicas de las palabras bíblicas sostuvieron después esas concepciones y posturas erradas: así, el equívoco de la palabra de Jesús sobre las dos espadas (Lc 22,38) iba a servir de apoyo a la alta Escolástica con su teoría de los dos poderes (Inocencio IV, Bonifacio VIII); como el razonamiento sobre el Anticristo (1Jn 2,18.22; 4,3) iba a servir a Lutero para formular su doctrina de los dos reinos.

La moderna ilustración ha acabado por hacer de lo cristiano una simple ética intrahumana (Fichte), o en una concepción idealista del Estado atribuir los cometidos del reino de Dios no a la Iglesia sino al Estado absoluto (Hegel). En las sectas de los tiempos modernos (adventistas, testigos de Jehová, mormones) cobran especial vigencia las ideas quiliástico-apocalípticas. En el pensamiento judío todavía desempeña un papel la cuestión del Mesías, «portador de la salvación para el mundo entero», bien como alguien que ya ha venido pero que tras su fracaso terreno ha sido rechazado como embaucador (Bar Kochba y otros), o como alguien al que todavía se espera. Y el mesianismo secularizado parece dejarse sentir tanto en la concepción marxista como comunista del Estado y del partido, en la que un viejo ideal religioso unido a un poder humano se ha trocado después de la primera guerra mundial en una nueva potencia a escala planetaria.

Para la concepción bíblico-cristiana del reino de Dios persiste, precisamente de cara al problema Iglesia-reino de Dios, la tensión indisoluble en las mutuas relaciones de dos realidades en apariencia paradójicas: la llegada de Dios que ya ha irrumpido con poder y la parusía del reinado divino que todavía hay que aguardar sin

brillo terreno; la realidad del reino de Dios como pura gracia y la exhortación a conquistarlo con todo el esfuerzo humano (en la gracia); y, finalmente, la paradoja de la realidad sobrenatural y de la realización justamente en este mundo creado.

3. *Reino de Dios e Iglesia*

Tras estos datos preparatorios del problema que nos ocupa, veamos las relaciones entre el reino de Dios y la Iglesia. El pensamiento teológico actual compendia en la expresión «reino de Dios» todo cuanto puede decirse de Dios, de su ser y su conocimiento ontológico, de su querer y su acción, del fin y sentido de su actuación, de su poder que es su amor que se otorga. Creación, conservación y gobierno del mundo, la obra histórico-salvadora de la redención del mundo en Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado, y la consumación y santificación del mundo por el Espíritu de Dios, enviado por el Padre y por el Hijo, en la Iglesia de Cristo, así como la consumación escatológica, que todavía ha de llegar, de todo lo creado por Dios, en Dios y con Dios, todo se resume en la expresión única «reino de Dios». Ahora bien, la importancia de la Iglesia para la realidad de ese reino de Dios sin duda que la ha expresado con la palabra más simple y más clara el concilio Vaticano II sobre la Iglesia como «sacramento universal de salvación» en este mundo (cf. antes, § 7).

Para establecer las relaciones entre Iglesia y reino de Dios valgan las afirmaciones siguientes:

a) El reino de Dios ha irrumpido en este mundo con la Iglesia de Cristo, y la Iglesia es aquí el único instrumento específico de ese reino de Dios. Pero la Iglesia no se identifica sin más con tal reino de Dios, que es mayor que este mundo en espacio y tiempo. La tesis del conocido teólogo modernista Alfred Loisy († 1940), según la cual Cristo habría anunciado el reino de Dios mientras que habría llegado la Iglesia desconoce ambas realidades y sus relaciones mutuas.

b) Cuanto más se entiende por Iglesia no sólo la *ecclesia militans* sino también la *ecclesia patiens* y la *ecclesia triumphans*, tanto más se ha de decir que en la Iglesia está ya presente y actuante el reino de Dios, aunque ni siquiera en la Iglesia triunfante se puede ver todavía el reino entero de Dios, pues que todavía están

pendientes la separación definitiva en el juicio final y la universal revelación del reino de Dios como universal dominio del amor divino.

c) Así como en la Iglesia militante sobre la tierra, junto al carácter de gracia del reino de Dios, se hace también patente el aspecto vinculante de esa gracia en la entrega y esfuerzo humanos, que también se patentiza en la Iglesia paciente con su paciencia y sufrimientos, así también en la Iglesia triunfante viene dado el puro carácter gratuito de la gracia del reino de Dios en la participación en la gloria del amor divino y lo que todavía habrá que agregar en la consumación escatológica, resulta difícil de entender y de expresar para nuestra labor teológica.

d) Así como es seguro que, según el general plan de salvación divino, el reino de Dios está todavía por llegar en el tiempo presente para la Iglesia paciente y militante, así también es cierto que ese reino no se encuentra en una evolución según la concepción terrena. Siempre seguirá siendo única y exclusivamente libre don de la omnipotencia amorosa del Dios uno y trino.

e) La realidad definitiva del reino de Dios, según la historia salvífica de Dios que presenta la Escritura, sólo aparecerá tras el juicio final en un nuevo cielo y una nueva tierra, es decir (según los conceptos actuales) como una realidad cósmica y no simplemente trascendental. En la medida en que nuestras afirmaciones trascendental-teológicas en este mundo quedan descartadas por el acontecimiento del fin del mundo, sólo podemos decir que Dios lo será todo en todos (1Cor 15,28) y que, con el fin del mundo, también Cristo, que se hizo hombre en nuestro mundo, se someterá a su Padre, de modo que también todas nuestras afirmaciones teológicas desde nuestro tiempo mundano deberán acomodarse a la realidad eterna.

f) En cambio ocurrirá lo último, que también todas las realidades terrenas y humanas llegarán a ser «ellas mismas», según la ley de que cuanto más se acerca lo creado a su Creador tanto más puede llegar a ser lo que ello mismo puede ser y es. Así tampoco «los nuevos cielos y la nueva tierra» han de entenderse desde nuestra visión terrena del mundo, sino únicamente desde Dios creador; es decir, que su contenido no nos resulta todavía comprensible.

g) Lo decisivo para nuestra existencia cristiana en este mundo será siempre el *sentire cum ecclesia.* Debemos siempre mantenernos en camino para entendernos siempre renovadamente a nosotros en nuestra Iglesia, a nuestra Iglesia en Cristo, y a Cristo en Dios, por cuanto que debemos entregarnos y consumirnos en el servicio a esa Iglesia. El reino de los cielos padece violencia, no en el sentido del esfuerzo moral, sino más bien en el sentido de la entrega personal, hasta que Dios lo sea todo en todos: Dios que, según nuestras posibilidades terrenas de expresión, es uno en tres personas, en quien todo es persona sin que se encuentre en él nada apersonal. Sólo cuando contemplemos a Dios, conoceremos también lo que es «persona», y que sólo en ese ser personal se funda exclusivamente nuestra imagen y semejanza divina (Gén 1,26).

La importancia de lo personal para nuestro ser de cristianos se manifiesta y deja sentir ya en este mundo en la peculiar forma de llegar a ser cristiano por la «sencilla, incondicional y definitiva imitación de Cristo».

II. El misterio fundamental mariano de la Iglesia

El misterio de lo personal, a que acabamos de referirnos, en la definición de lo cristiano y especialmente de la Iglesia, volverá a hacerse visible de un modo nuevo cuando, para terminar, tomemos en consideración el «misterio fundamental mariano de la Iglesia». El concilio Vaticano II, según una decisión tomada explícitamente, ha resumido en el capítulo final (cap. VIII) de la constitución dogmática sobre la Iglesia, y bajo el epígrafe de *La bienaventurada Virgen y Madre de Dios, María, en el misterio de Cristo y de la Iglesia,* cuanto quería decir de nuevo sobre la Madre de Jesús. Mucho se ha escrito desde entonces sobre el tema; pero una vez más nos contentaremos aquí con exponer las ideas básicas y que son importantes para nuestra concepción actual de la Iglesia.

1. *Datos históricos*

«Hijo de Dios, nacido de una mujer» (Gál 4,4), como redentor del mundo y cabeza de la Iglesia, debió convertir a esa «mujer» desde el comienzo en una cuestión relativa a dicha Iglesia.

a) Ya a mediados del s. II se expresó la importancia de María para la Iglesia de Cristo en conexión con el paralelismo establecido

por Pablo entre Adán y Cristo (Rom 5,12-19; 1Cor 15,22) y mediante el paralelismo Eva-María. Justino alude al mismo (*Dial. con Trifón* 100,5), e Ireneo lo desarrolló con detalle una generación después (*Adv. haer.* III, 22,4; V, 19,1: la que resuelve las dificultades) y casi todos los padres subsiguientes hablaron de dicho paralelismo (Epifanio, *Pan. haer.* 78,18; Jacobo de Batne, etc.). Así como Eva se convirtió en madre de toda la humanidad pecadora, así también María como madre del redentor Jesucristo es la madre de toda la humanidad redimida. Es evidente que aquí se contemplan de consuno la maternidad corporal y la espiritual.

b) Ambrosio (*In Luc.* V, 24-25; II, 7) y Agustín (*De sac. virginitate* 6; BAC 121, p. 145) han expuesto en su razonamiento sobre la maternidad virginal de María, como de la Iglesia, la profunda relación con Dios que guarda esa especial maternidad. María es la «engendradora de Dios», porque proporciona al Hijo de Dios la vida corporal, y la Iglesia engendra en el bautismo a «los hijos de Dios». Y sin duda que dicha verdad queda muy por encima de las fábulas paganas sobre las «madres divinas».

c) La más antigua oración mariana de la Iglesia desarrolla una nueva imagen de María «Bajo vuestro amparo nos acogemos, santa Madre de Dios», que es de finales del siglo II, así como la leyenda de *Nuestra Señora del manto protector* del s. V, en la que María aparece como «protectora de los cristianos», al igual que a la Iglesia ya en Gál 4,26, se la llama «madre» de los cristianos. Aquí «madre» aparece, pues, más como un concepto cultural que natural.

d) Y otra nueva imagen, tanto de María como de la Iglesia, es la que desarrollan los comentarios al *Cantar de los cantares*, sobre todo a comienzos de la em, cuando se exponen dentro de una profunda espiritualidad teológica las relaciones entre María y Cristo (o el Espíritu de Dios) y entre la Iglesia y Cristo.

e) En conexión con la mística pasionaria medieval surgen otras dos imágenes para la Iglesia: el nacimiento de la Iglesia de la herida del costado de Cristo, como Eva nació de la costilla de Adán, y la imagen de María, madre de los dolores, al pie de la cruz, precisamente cuando Cristo (Jn 19,26s) la proclama madre de Juan y, con él, de la Iglesia.

f) Una forma nueva adquieren las relaciones entre la Iglesia y María en la teología de L.M. Grignion de Montfort († 1716), que procedía de la escuela de Berulle. Declara todos los aconteci-

mientos de Cristo como ejemplares para los cristianos, llegando a la doctrina de que «el nacimiento de Cristo en el alma humana ha de realizarse por la colaboración del Espíritu Santo y de la beatísima Virgen María». Así, pues, María es «madre de Jesús» no sólo en un sentido físico-histórico, sino que lo es también, en un sentido místico-existencial. de los cristianos.

g) Estas ideas han desempeñado un papel nada insignificante también en las discusiones del concilio Vaticano II, y el papa Pablo VI, al final del tercer período de sesiones, declaró a María —que hasta entonces había sido invocada como «madre de Dios», «madre de Cristo» y «madre de los cristianos»— «madre de la Iglesia», según lo había solicitado una cuarta parte de los padres conciliares (una decisión a consecuencia de la cual la Conferencia episcopal alemana, por ejemplo, decidió en septiembre de 1981 que en la Letanía lauretana, entre las muchas invocaciones con que se saluda a la madre de Dios, se intercalase la invocación «madre de la Iglesia» entre las de «madre de Cristo» y «madre de la gracia divina»). El capítulo mariano de la constitución dogmática sobre la Iglesia parte de la concepción de la Iglesia como «sacramento de salvación» (cap. 1,9,48,59). Por lo que, tras esta breve introducción histórica, se plantea la cuestión de qué se puede decir en forma sistematizada sobre el misterio fundamental mariano de la Iglesia.

2. *Intento de sistematización*

Empecemos por dos observaciones preliminares: *1)* En este razonamiento se trata preferentemente de una «teología tipológica»: María aparece de diversas formas como modelo de la Iglesia y la Iglesia como su imitación. La importancia de María para la encarnación de Cristo se contempla respecto de la Iglesia como cuerpo de Cristo, que a su vez, y como sacramento universal de salvación, es fuente y mediadora de nueva vida. *2)* A ello hay que añadir que aquí la Iglesia se entiende, incluso en la concepción católica, más que como la vasta realidad sociológica ordenada al pueblo de Dios, pues como el mismo pueblo de Dios aparece (sobre todo en la visión evangélica) más que como la suma de los cristianos individuales.

Bajo estos supuestos hay que definir el misterio fundamental mariano de la Iglesia con las proposiciones siguientes:

a) El misterio fundamental, que une a María y la Iglesia, es el misterio de la gracia. Cuanto el ángel anuncia a María sobre su condición de agraciada por Dios, su estar llena del Espíritu Santo y su maternidad respecto del Hijo de Dios (Lc 1,30-37), tiene también una importancia suprema para la Iglesia que, fundada por Cristo y llena del Espíritu desde su nacimiento en la festividad de Pentecostés, es «madre de los hombres». Las afirmaciones fundamentales de Pablo (Rom 8,29s) sobre la antropología cristiana valen tanto para María como para la Iglesia: conocidas de antemano, predestinadas, llamadas, justificadas, glorificadas.

b) María, como la Iglesia, responde a esa gracia cual «esclava del Señor». En esa humilde respuesta de gratitud y obediencia la sierva es convertida en «esposa» por el propio Señor. Todo servicio de los hombres se hace servicio conyugal con la gracia de Dios. Todo esfuerzo está sostenido por la fuerza y las alas del amor.

c) En María, como en la Iglesia, el encuentro de la gracia divina con la entrega humana no es un mero acontecimiento histórico, por singular que resulte. Más bien se hace fecundo en una maternidad permanente respecto de cuantos pertenecen a Cristo y a Dios. Así, mediante su acción transmiten vida, aunque el único mediador entre Dios y los hombres lo siga siendo Cristo en exclusiva (1Tim 2,5s).

d) Como Cristo ofreció una vez por todas su sacrificio por la redención del mundo, pero ofrece permanentemente su sacrificio al Padre celestial hasta el fin de los tiempos (Heb 8,10); así también el servicio de María en la obra salvadora de Jesús es el único servicio corporal de la maternidad, continuada como una maternidad espiritual (empezando en la comunión de plegarias en el cenáculo antes de la fiesta de Pentecostés, Act 1,14) en la solicitud por los cristianos hasta el fin del tiempo; y asimismo es la acción materna de la Iglesia en favor de los cristianos, que ella ha engendrado una vez en la fuente bautismal, una solicitud espiritual y materna hasta más allá del sepulcro, hasta el juicio de Dios. De ese modo María es imagen de la Iglesia por lo que respecta a la fe, el amor y la unidad perfecta con Cristo (LG 63-64).

e) Si Cristo permanece siendo el centro y fundamento primero del sacerdocio ministerial de la Iglesia, María es modelo y prototipo originario del sacerdocio general (sacerdocio criatural y bau-

tismal) del pueblo cristiano y eclesial, con lo que es también modelo de todas las «virtudes cristianas». Mediante su posición singular en el plan salvífico de Dios ella introduce el ánimo contemplativo de los cristianos cada vez más hondo en los misterios vitales del reino de Dios, de los que la Iglesia tiene que dar testimonio en su predicación y en su vida. De ese modo la recta veneración de María conduce a un culto más profundo de Cristo y a una más íntima adoración de Dios, como toda recta veneración de los santos constituye un camino seguro y una ayuda eficaz para la imitación personal de Cristo.

f) María como sierva (hija) del Señor, madre de Cristo y esposa del Espíritu Santo, es modelo y prototipo originario de la Iglesia, y la Iglesia es su copia, puesto que debe hacer fecundo su servicio agradecido dentro del ordenamiento creacional, su maternidad en la entrega sacrificada al servicio del orden de la gracia y su venturoso desposorio en la obediencia incondicional de la fe al Espíritu en el orden de la acción y en favor del mundo y de los hombres de todos los tiempos.

g) En su constitución *Munificentissimus Deus* para la proclamación del dogma de la asunción de María al cielo, de 1-11-1950, dijo el papa Pío XII: «El gran valor de esta definición es que dirige al género humano hacia la gloria de la Trinidad santísima». En efecto, ése es el misterio de toda veneración a los santos y muy especialmente del culto a María: el de preservar a los cristianos (y a la Iglesia) de la tentación más peligrosa de la vida cristiana, o el de ayudar a superarla: la tentación de «la mundanidad espiritual», como la denomina Dom Vonier, y que pone la «perfección» intramundana y humana en el puesto de la «santidad» propia de los cristianos. Sólo ésta sabe (y por eso se hace «santa») que todo lo realmente grande, toda auténtica perfección del hombre es don de Dios (un tesoro en vasos quebradizos: 2Cor 4,7); no es fruto de una maduración natural ni obra del esfuerzo humano. De ahí que el *Magnificat* de María sea el canto de alabanza de la Iglesia que nunca ha de terminar; sobre él se cimenta la última tarea de la Iglesia en nuestro tiempo, el «apostolado de los seglares», es decir, de todos los cristianos. Ese apostolado vive de la fe mariana que vence siempre al mundo (1Jn 5,4); opera por la fuerza que le llega de la tan mariana «alegría en Dios» (Neh 8,10); y finalmente, tiene sus raíces en el «amor», que es fuerte como la muerte (Cant 8,6s; cf. AA 4).

EPÍLOGO

En las páginas que preceden hemos intentado entender a la Iglesia tal como ella se muestra en la revelación y como ha sido entendida desde la Iglesia católica (aunque en el fondo también desde las antiguas iglesias orientales), y de la mano de las definiciones introducidas en el credo de Constantinopla; hemos intentado presentar a esa Iglesia como apostólica (en sus ministerios), una (en su naturaleza misionera y ecuménica), católica (en su cometido frente al mundo y la humanidad) y santa (en sus bienes y en sus miembros). Al final ha surgido la cuestión de la forma especial de realidad de esa Iglesia, así como el problema de poder dar una respuesta a la misma dentro del marco de nuestras posibilidades actuales.

A mí me parece que una respuesta a esa cuestión sólo es posible, si consideramos a la Iglesia en nueve aspectos y los abarcamos en una perspectiva completa. Éstos son los siguientes:

1.º El fundamento divino de la Iglesia: aparece a lo largo de toda la historia salvífica, desde la creación del mundo y del hombre, pasando por la caída original, la encarnación de Dios y la redención por Cristo, hasta el juicio final y el nuevo mundo transfigurado, en el que Dios volverá a ser todo en todas las cosas. El centro es Cristo, el sacramento primero, y la Iglesia es el sacramento universal, la cabeza y el cuerpo, el Cristo del himno de la carta a los Colosenses (Col 1,13-24).

2.º La Iglesia como el espacio social de la humanidad como familia de Dios: como comunión viva de todos aquellos a los que se aplican las afirmaciones de la antropología histórico-salvífica de

san Pablo: conocidos de antemano por Dios, predestinados, llamados, justificados y glorificados (Rom 8,28-30). Son portadores de la Iglesia y la Iglesia los sostiene a ellos.

3.º La Iglesia bajo la misión de Cristo (Jn 20,21), como institución apostólica y jerárquica para la vida y ordenamiento del (nuevo) pueblo de Dios: edificada sobre el fundamento de la roca que es Pedro y de los apóstoles, con Cristo como piedra angular. Sin este aspecto no hay Iglesia.

4.º La Iglesia como comunión de los santos, viva en hombres vivos e históricos, que viven en la tierra, en el purgatorio o en el cielo de su conocimiento creyente en Dios, que cumplen la voluntad de Dios con su gracia y que forman así el marco más íntimo de la soberanía (βασιλεία) de Dios, en la imitación y seguimiento de Cristo y por la fuerza del Espíritu Santo para gloria de Dios.

5.º La Iglesia como parte del misterio de la creación divina, en la que desde Adán se encuentra la realidad (extraña a Dios) del pecado y de los pecadores, que es para la Iglesia militante lucha y sufrimiento, arrepentimiento y conversión; para la Iglesia purgante un padecimiento dichoso y físico y un anhelo agradecido del espíritu que suspira por la gloria segura; y para la Iglesia triunfante con los estigmas de su pecado (el olvido de Dios, la glorificación personal y el extravío del mundo: pecado de origen y de herencia: Gén 3,1-6; Jn 1,29) adoración del Dios tres veces santo y gratitud jubilosa por su gracia sanante, creadora y santificante. Sin embargo el centro de ese misterio creatural de la Iglesia no es el pecado, sino el único ser humano sin pecado, María, y Cristo, en quien todo ha sido creado y todo cuanto se deja redimir, redimido, y santificado todo cuanto es santificado.

6.º La Iglesia como «sacramento universal de salvación», que vive del sacramento originario, Cristo, en la práctica de los siete sacramentos particulares y de los sacramentales en la Iglesia jerárquica para salvación de los distintos miembros del cuerpo de Cristo y del cosmos histórico, cuyo epicentro es también Cristo con su cruz.

7.º La Iglesia como comunidad cúltica de Dios, en la que cooperan el orden institucional, social y existencial, y en que la Iglesia militante —que vive de la revelación y la fe, de la ley y la gracia, del carisma y el sacramento—, la Iglesia purgante, con su venturoso dolor penitencial, y la Iglesia de los bienaventurados con su universal alabanza de Dios crecen hasta formar una comu-

nión de vida con Dios, y que el propio Dios edifica con su omnipotencia, sabiduría y amor.

8.º La Iglesia en la perspectiva escatológica de nuestro tiempo terreno, en el que todas las realidades terrestres son elevadas por Dios a una nueva forma de ser y de existencia, realizando toda su acción natural de un modo nuevo y sobrenatural otorgado por Dios, única y exclusivamente para gloria del Dios trino, que lo culmina todo en todas las cosas y a todo otorga el cumplimiento como bienaventuranza en su gloria divina. Aquí se hace visible para todos el fundamento divino de toda realidad eclesial de este mundo bajo todas las formas de decadencia mundana. En esta Iglesia de los bienaventurados dirigen el coro litúrgico los ángeles y los santos, y a su cabeza María, la reina de los ángeles y de los santos, la Madre del Señor.

9.º La Iglesia en su definitivo ser glorioso después del juicio final, de la cual la revelación nos hace tres descubrimientos: primero, que Dios otorga un nuevo cielo y una nueva tierra (2Pe 3,23); segundo, que nosotros los hombres con cuerpo glorificado estaremos junto a Cristo, nuestro Señor y hermano glorificado (Jn 5,25.28s); finalmente, que «el Hijo (de Dios) se somete a aquel que le sometió todas las cosas, a fin de que "Dios sea todo en todos"» (1Cor 15,28).

Parece que con estas afirmaciones de la revelación se expresan y esclarecen los tres misterios fundamentales de este nuestro mundo:

1) El *misterio de la creación,* como una realidad que aparece creada por Dios, quien lo llena todo en todo (Ef 1,23), realidad que esencialmente está fuera de él en su confrontación con el no ser y la nada; pero que, liberada ahora de esa confrontación, entra en la duración imperecedera, que representa una participación en el ser eterno de Dios.

2) El *misterio del hombre,* creado a imagen divina y destinado a ser hijo de Dios (Gén 1,26; 1Jn 3,1s), pero que según el tenor literal de la revelación (Rom 5,12) está hundido por el pecado en la muerte; muerte con la que el cuerpo mortal, que en vida ha sido un lastre para el alma (Sab 9,15), vuelve al polvo de la tierra del que había sido tomado, mientras que el alma vuela a Dios (en la inmortalidad) que la otorgó (Ecle 12,7). Ahora la muerte del cuerpo es superada por la transformación gloriosa de éste, con la participación en la vida del Señor glorificado; y el pecado es superado con el juicio perdonador del Señor, en la participación de la «alegría del Señor» (Mt 25,21), de la alegría grande y eterna que se otorga a cambio de la pequeña fidelidad en las cosas terrenas. La «sobreabundancia de Dios» (cf. M. Theobald, *Die überströmende Gnade,* Wurzburgo 1981), en la que el hombre no se asfixia, sino que encuentra su plena libertad (a imagen divina) y, con ella, su plena identidad y su paz más íntima, borra todas las deficiencias del pecado aniquilador y confiere su cumplimiento y realización a la criatura hecha a imagen de Dios. Como reina de los ángeles y de los santos, María, modelo de la Iglesia, dirigirá ese coro de los bienaventurados.

El misterio de la eterna imperfección, del infierno, se pierde para nuestro pensamiento terreno en el misterio de la justicia y de la santidad y también del amor de Dios, que no podemos esclarecer sobre la tierra, pero al que podemos confiarnos por completo en la entrega y adoración.

3) El *misterio de Cristo,* el hombre convertido en Hijo de Dios, encontrará por fin aquella «solución», en la que se encierran los misterios antes mencionados como en un nuevo misterio. El Hijo se someterá al Padre para que Dios lo sea todo en todo.

Lo cual significa ciertamente para nuestro pensamiento terreno que, si la primera creación con su tiempo llega a un fin, o se transforma en una segunda y nueva creación con su nuevo tiempo, nosotros nos encontraremos con el Dios trino tal como ha sido desde la eternidad, antes de la creación del mundo con su tiempo y antes de la encarnación del Hijo y del envío del Espíritu en el tiempo —para decirlo en un lenguaje humano— y tal como es por toda la eternidad, siempre uno y el mismo, inmutable en sí mismo como autor y Señor de la gran historia de salvación en la historia desgraciada de las criaturas libres; le contemplaremos y experimentaremos su esencia de amor en la alegría orante del aleluya (Ap 21,1-22,5).

Pero ¿qué ocurrirá con nosotros los cristianos, que como miembros de Cristo pertenecemos a su cuerpo y, sin embargo, no somos más que criaturas, que no podemos ser esencialmente iguales a Dios creador y que tampoco podemos, como el Hijo, nuestro hermano, entrar en «Dios, todo en todo»? La encarnación de Dios es algo que no puede eliminarse, incluso como «Hijo que se ha sometido a su Padre», Cristo permanece nuestro hermano por toda la eternidad, nuestro hermano incluso como Dios.

Agustín escribe sobre este mundo *(De Trin.* I, c. 10, n. 20: PL 42,834s): «Contemplaremos *(contemplabimur)* a Dios Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, cuando el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús (cf. 1Tim 2,5) entregue el reino al Padre, no ya para intervenir intercediendo por nosotros como nuestro mediador y sacerdote, como Hijo de Dios e hijo del hombre, sino más bien como sacerdote, que asumió la forma de esclavo, se someterá a quien todo se lo había sometido a él, a fin de tenernos junto a sí como sometidos, por cuanto que es Dios y por cuanto que es sacerdote, junto con nosotros, y le está sometido... En esa contemplación Dios será todo en todo, porque, fuera de él, ya no se buscará (por nosotros) ninguna otra cosa, sino que bastará únicamente con ser iluminados y gozar de él *(illustrari perfruique)*... Así, pues, nuestro Señor Jesucristo entregará el reino "a Dios Padre" (cf. 1Cor 3,1; Ef 1,3.17; 1Pe 1,3; Jn 20,17), no porque se separe de los creyentes ni porque el Espíritu Santo se separe de ellos, cuando los conduce a la contemplación de Dios, cuando llegue el fin de todas las obras buenas y cuando haya paz y alegría eternas, que nunca nos serán arrebatadas.»

Si el misterio de la encarnación está en cómo el Hijo, haciéndose nuestro hermano, continúa estando junto al Padre, así también el misterio de este «autosometimiento escatológico» del Hijo al Padre está en cómo permanece junto a nosotros como nuestro hermano.

Pero en ambos casos la «permanencia» pertenece al ser de ese Cristo. Así se pueden comprender las palabras de san Pablo: «Y nosotros todos, con el rostro descubierto, reflejando como en un espejo la gloria del Señor, su imagen misma, nos vamos transfigurando de gloria en gloria como por la acción del Señor, que es espíritu» (2Cor 3,18). Así se hace de nuevo patente el misterio íntimo de la Iglesia como «sacramento universal de salvación», aunque sigue siendo un misterio; y tanto más misterio cuanto más profundamente intentamos adentrarnos en el misterio mismo de Dios con nuestro pensamiento y meditación, que no dejan de ser puramente humanos, aunque ayudados por la gracia de Dios.

Al final sólo nos queda decir:

«A aquel que, por encima de todo, puede hacer mucho más de lo que pedimos o pensamos, según el poder que actúa en nosotros, a él la gloria en la Iglesia y en Cristo Jesús (y su Espíritu), por todas las edades, por los siglos de los siglos. Amén» (Ef 3,20).

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE ANALÍTICO

Plan general de la obra en nueve tomos

I. INTRODUCCIÓN A LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA, por Johann Auer

II. DIOS UNO Y TRINO, por Johann Auer
ISBN 84-254-1243-9 — 624 págs.

III. EL MUNDO, CREACIÓN DE DIOS, por Johann Auer
ISBN 84-254-0768-0 — 2.ª edic. — 664 págs.

IV. EL MISTERIO DE CRISTO, por Johann Auer - Joseph Ratzinger

V. EL EVANGELIO DE LA GRACIA, por Johann Auer
ISBN 84-254-1009-6 — 2.ª edic. — 308 págs.

VI. SACRAMENTOS - EUCARISTÍA, por Johann Auer
ISBN 84-254-1021-5 — 2.ª edic. — 368 págs.

VII. LOS SACRAMENTOS DE LA IGLESIA, por Johann Auer
ISBN 84-254-0693-5 — 2.ª edic. — 452 págs.

VIII. IGLESIA, por Johann Auer
ISBN 84-254-1467-9 — 496 págs.

IX. ESCATOLOGÍA, por Joseph Ratzinger
ISBN 84-254-1086-X — 2.ª edic. — 232 págs.

Formato: 14 × 22 cm.

Este **Curso de teología dogmática** pretende prestar especial atención a tres aspectos importantes de su enseñanza:

1. El fundamento bíblico de las distintas doctrinas, por lo cual se aducen muchas veces los textos de la Biblia en su tenor literal.
2. A la historia de cada una de esas doctrinas, porque es en esta historia donde mejor aparecen tanto la complejidad del problema como las múltiples respuestas que el hombre puede dar.
3. A la sistematización interna de la doctrina, porque las afirmaciones dogmáticas son siempre afirmaciones sobre la parte de un todo que, como tal, representa algo más que la suma de sus partes, y porque en la exposición de cada uno de esos aspectos debe mantenerse y hacer resaltar la visión de conjunto.

La obra aspira a ser un compendio doctrinal y también un florilegio de puntos básicos para reflexiones teológicas y meditaciones religiosas, que estimule a todo cuanto exige un auténtico trabajo creador.